VOIE, Revue religieuse russe
CALE
ORGANUL GÂNDULUI RELIGIOS RUS. editat de N. A. BERDYAEV, cu participarea lui B. P. VYSHESLAVTSEV.
În cărțile anterioare ale Căii au fost publicate articole de următorii autori: N. N. Aleksyev, P. F. Anderson, N. S. Arsenyev, M. Artemyev, P. Archanbo (Franța), N. Afanasyev, S. S. Bezobrazov , E. Belenson, N. A. Berdyaeva, P. Bitsilli, N. Bubnova, prot. S. Bulgakov, R. Walter, B. P. Vyshslavtsev, Frank Gaven (America), M. Georgievsky, N. N. Glubokovsky, I. Hofstetter, V. Grinevich, ieromonahii Lev Gillet, L. A. Zander, V. A. Zander, N. Zernova, V.V. Zynkov-skago, pr. A. Elchaninova, P. K. Ivanova, Yu. Ivasek, V. N. Ilyin, A. Karpova, L. P. Karsavina, A. Kartasheva, N. A. Klepinina, S. Kavertz (America), K. Kern (Anglia), L. Kozlovsky (|). (Polonia) , K. Mochulsky, Ya. Menshikov, P. I. Novgorodtseva (f), prot. Nalimov (|), S. Ollard (Anglia), A. Pogodin, R. Pletnev, A. Polo-tebnova, A. M. Remizov, D. Remenko, Russian Inok (Rusia), Yu. Sazonova, contele A. Saltykov, N. Sarafanov, E. Skobtsova, I. Smolich, V. Speransky, θ. A. Stepun, I. Stratonov, V. Seseman, P. Tillich (Germania), N. Timashev, S. Troitsky, Prinț. G. N. Trubetskoy (t), N. Turgeneva, N. O. Fedorova (t), G. P. Fedotova, preot. G. V. Florovsky, S. L. Frank, prot. S. Chetverikov, D. Cijevski, V. Eckersdorf, G. Ehrenvergl (Germania), preot. G. Tsevrikova, L. Shestova, Prinț. D. Shakhovsky (ieromonah Ioan), starețul Augustine Yakuvisiak (Franța).____________________

----- Adresa redacției și biroului: -
10.BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).
Prețul celei de-a 37-a emisiuni: 0,60 USD.
Prețul abonamentului este de 2,25 USD pe an (6 cărți). Abonamentele sunt acceptate la sediul revistei.
Nr. 37. FEBRUARIE 1933 Nr. 37.

CUPRINS: p.

Gerant: Le Vieonte Hetmane de Viniere

Biblioteca „Runivers”

PE CĂILE DOGMEI (*)

(După șapte sinoade ecumenice).

Când se cere să se deseneze chipul dogmatic al Ortodoxiei, ea este definită, în primul rând, ca biserica celor 7 sinoade ecumenice. Această definiție, desigur, nu epuizează în niciun caz întreaga dogmatică a Ortodoxiei, dar ea exprimă raportul ei cu întrebarea cea mai fundamentală a credinței creștine: cine spun popoarele despre mine? (Luca 9:18). Există o imagine vie și miraculoasă a lui Hristos, surprinsă în cele Patru Evanghelii, și există o schiță dogmatică a

acesteia, conturată cu înțelepciune în definițiile celor 7 sinoade ecumenice. Ei stabilesc un gard sacru și o fundație imuabilă pentru teologia ecleziastică în chestiuni de hristologie. Este o greșeală să înțelegem catedralele ca un fel de oracole sacre, fiecare rostind propria definiție separat. Dimpotrivă, consiliile trebuie înțelese în legătura lor ca o singură valoare complexă, iar părțile sale individuale nu sunt deloc echivalente, deși sunt incluse în sensul dogmatic general. Deci, al doilea consiliu nu este echivalent cu primul, al treilea și mai ales al cincilea, al patrulea sau al șaselea,

*) Discurs de act la Institutul Teologic Ortodox din Paris în 1932. - Documentarea și dezvăluirea completă a gândurilor exprimate aici este dată în studiul: „Dialectica ideii de Dumnezeu-Bărbăție în epoca patristică”.

iar locul său special aparține celui de-al șaptelea consiliu. Dacă comparăm conținutul definițiilor lor dogmatice, atunci definițiile unora dintre ele au semnificația principală, ca Nicee sau Calcedonian, în timp ce altele au doar istoric-instrumental, auxiliare, precum anatematismele lui Chiril ale Sinodului Efes sau, cu atât mai mult, respingerea „celor trei capete” la Catedrala V. Care, de fapt, își vor măsura acum Ortodoxia după atitudinea lor față de învățăturile chiar și ale lui Willow of Efesus! Este necesar să distingem clar în definițiile conciliare înseși (nu doar canonice, ci chiar dogmatice) ceea ce aparține momentului istoric în toată unilateralitatea sa dialectică (aceasta se aplică, desigur, mai ales celui al III-lea și mai ales al celui V ecumenic). consilii), și ceea ce este κτήρια εις άεί, cristale dogmatice transparente, având o semnificație universală, super-istorică. Așa sunt, desigur, definiția de la Niceea a consubstanțialului cu Tatăl Fiului όμοοΰσιος, unitatea Calcedon-Constantino-polonă a vpostasi. cu nedespărţirea şi lyannosti două fire şi voinţe.

Din punct de vedere istoric, dogmele au cristalizat din teologia epocii cu problemele ei, fiind răspunsuri la aceste întrebări. Prin urmare, ele nu pot fi înțelese izolat de teologie, care, la rândul ei, este legată de filosofia epocii. Cuvântul aplicație. Pavel: „Se cuvine ca divergențele de opinie să fie printre voi, astfel încât să se descopere cele mai subtile” - exprimă formarea istorică a dogmelor din întrebările unei gândiri teologice nedumerite, șovăitoare, îndoielnice, plictisitoare, care nu se caracterizează prin imobilitate și hibernare. Considerată din latura umană, lucrarea celor 7 sinoade ecumenice a fost cel mai mare efort și ispravă al teologiei, care în felul ei nu are alta.

egal în istoria bisericii. Există însă o diferență fundamentală între dogmă, ca adevăr dogmatic cristalizat, și teologie, ca acea atmosferă generală de gândire în care se depune. Dogma este inspirația Duhului Sfânt, în timp ce teologia este opera gândirii umane, luminată de credință și har. Dezvoltarea dogmatică este realizată de creativitatea teologilor, printre care se află părinții și învățătorii Bisericii, există și eretici condamnați de aceasta. Ambii participă în mod egal teologic la munca comună a creativității dogmatice și, de obicei, chiar se condiționează reciproc în procesul său dialectic. Din acest punct de vedere, ambii sunt în egală măsură teologi, care posedă diferite grade de talent teologic și ascuțime a gândirii. Este absurd și eronat să ne

imaginăm chestiunea în așa fel încât unii, și anume profesorii Bisericii, au posedat darul clarviziunii teologice, de ce creațiile lor sunt uneori echivalate cu aproape dogme și chiar cu Cuvântul lui Dumnezeu, în timp ce alții , ereticii, învață doar o voință rea de a te opune adevărului. Este necesar să distingem clar autoritatea bisericească a Părinților Bisericii de semnificația lor teologică și să nu înlocuim argumentarea pur teologică cu texte presupus infailibile din literatura patristică. Acest lucru este de la sine înțeles în știința istoriei Bisericii, dar este adesea uitat și de fapt chiar respins în dogmatică, care, totuși, se datorează la fel de mult adevărului istoric ca și istoriei. Dogmele apar nu dintr-o comparație a textelor patristice infailibile, a căror infailibilitate aparține de fapt numai și exclusiv Cuvântului lui Dumnezeu, ci din întreaga teologie a epocii cu aporii și problematicile ei. Și din punct de vedere istoric dogma universalului

Mistrețul ia naștere în procesul de depășire teologică a paradoxurilor și opozițiilor dialectice care se conturează în realizarea mentală a daturilor de bază ale credinței creștine și toate acestea sunt reduse la un singur și cuprinzător adevăr evanghelic: Hristos este Fiul lui. Dumnezeu - Fiul Omului. A uni incompatibilul, a aduce pe cei despărțiți, a concilia contradictoriul, a înțelege această unitate și, parcă, identificarea lui Dumnezeu și a Omului în Dumnezeu-omul - așa este această dificultate pentru mintea teologică, așa este aceasta. problemă, care în teologie se numește hristologică, problemă pe care gândirea teologică nu a putut-o evita și, chiar dacă ar fi tăcută de ortodocși, tot ar fi exacerbată de eretici. Da, într-adevăr, așa a fost. Două nume, ambele condamnate de biserică ca eretice, semnifică repere în dezvoltarea problemei hristologice: presbiterul Ariy și ep. Apolinar. Întrebarea primului se referă la natura divină a Domnului, a doua la omenirea Lui Dumnezeu.

Îndoiala lui Arie cu privire la Egalitatea-Evlavie a Fiului, care continuă învățătura ebioniților, Pavel de Samosata, monarhiști dinamici într-un anumit sens, a apărut firesc și inevitabil pe calea asimilării dogmei trinitare, care este baza implicită pentru întreaga evanghelie a Evangheliei, dar contrazice la fel de abstract monoteismul evreiesc, și, pe de altă parte, nu mai puțin abstract teismul lui Aristotel, precum și panteismul stoic, emanatismul neoplatonic, în general, toate tradițiile> înțelepciunii elene: ispita la Eleni, nebunie pentru evrei. Cum este posibilă și posibilă egalitatea-Evlavie a celor trei ipostaze în fața rațiunii și, de asemenea, după datele Cuvântului lui Dumnezeu? Antitrini-

Îndoiala profundă a lui Arie, dacă nu depășită în mod speculativ, a fost învinsă de tunetul ceresc al όμοουσιος niceean, a cărui victorie a fost pecetluită în formulările dogmatice ale teologiei capadociene. Îndoiala ariană mortală a îmbogățit de fapt biserica cu gardul indestructibil al simbolului Niceean. Îndoiala ariană avea însă și o altă margine, una cosmologică: s-a întrebat cum să înțelegem relația lui Dumnezeu cu lumea creată de El, sau absolutul cu relativul, eternul cu temporalul, Creatorul cu creația? Și nu se postulează aici un fel de mediere între Dumnezeu și creatură? Această întrebare la vremea ei a rămas cu adevărat neauzită în teologie și, prin urmare, fără răspuns în dogmă, așa cum rămâne și până astăzi. Dar el revine din nou la noi, pe

de o parte, în abaterile panteiste ale filosofiei, iar pe de altă parte, în problemele și construcțiile sofiologice în limitele dogmei bisericești. Fiecare epocă este capabilă să îndure doar o ispravă limitată, iar pentru epoca atanasiană, victoria de la Niceea asupra celor care au negat consubstanțialitatea Fiului lui Dumnezeu cu Tatăl a fost suficientă pentru a se limita la creativitatea dogmatică, lăsând problemele cosmologiei sofiologice pe seama vârstele ce vor veni. Dar deja depășirea îndoielii ariene cu privire la consubstanțialitatea Tatălui și a Fiului a implicat în mod necesar o dezvăluire ulterioară a problemei hristologice: dacă Hristos este cu adevărat Fiul consubstanțial al lui Dumnezeu, atunci în ce sens este și Fiul Omului? Care este sensul cuvintelor divine ale Evanghelistului-Teolog: „Cuvântul să fie trup”? Toate aceste probleme, de fapt hristologice, sunt cuprinse pe deplin în învățătura Episcopului. Apollinaris (cel mai tânăr) din Laodicea, care, fiind catalogat drept eretic, este în același timp aproape un

teologul meu subtil și ascuțit al întregii epoci hristologice, care a pecetluit-o în cel mai esențial și anume în problematica bărbăției-Dumnezeu. Apollinaris, în mare parte greșit înțeles de contemporanii săi și, poate, nefiind găsit el însuși exprimarea adecvată a gândirii sale, este adevăratul fondator al teologiei hristologice. În raport cu el, teologii de mai târziu care îi continuă opera sunt autodeterminați, învățătura lui ocupă aici o poziție cheie. Motivul său principal este dorința de a înțelege posibilitatea și imaginea unirii naturii divine și umană în Hristos și de a o exprima în termeni teologici. În același timp, el pornește de la o axiomă negativă, confirmată ulterior de Biserică, că, în deplinătatea ei, natura umană și cea divină nu se pot uni și, prin urmare, nu se pot împleti decât între ele, parcă părți separate. El a înțeles această unire a lor în așa fel încât trupul și sufletul uman, „corpul însuflețit”, este de fapt unit cu Logosul ca Duh (πνεύμα). Dacă Apollinaris este înțeles corect aici, atunci, în esență, el anticipează deja dogma de la Calcedon, care afirmă și percepția naturii umane de către Logos fără ipostaza proprie, care este pentru ambele naturi Logosul însuși. Această idee de bază este complicată în el de o serie de alte motive, unele dintre ele foarte valoroase, cum ar fi, de exemplu, despre omul ceresc și despre bărbatul-Dumnezeu, iar unele dintre ele au fost înțelese greșit, cum ar fi, de exemplu, ideea că omenirea poate învinge perversitatea în sine doar cu prețul pierderii libertății, prin ъ instrumental subordonarea acesteia față de neschimbătorul ἄτρεπτος Logos. Ideea lui Dumnezeu-bărbăție în acest rudimen

într-o formă de tare, așa cum a fost exprimată de Apolinar, de altfel, care a rămas de neînțeles până la uimire, a înspăimântat contemporanii cu paradoxul său. Cu toate acestea, ea a pus deja gândirea înaintea problemei unirii de neconceput a două naturi, în raport cu care până acum s-au mulțumit cu conceptul nedefinit și obscur de „percepție a cărnii”. Acum a apărut o problemă cea mai dificilă și dureroasă: ce înseamnă această percepție a cărnii umane de către Dumnezeu, cum să înțelegem baza și consecințele ei?
De la Apollinaris, care a expus problema dualității naturii și a unității postasis în Hristos în toată acuitatea ei, dialectica hristologică continuă în cele două principii antitetice, reciproc

conjugate și în unilateralitatea, care se exclud reciproc - unitatea și dualitatea, ca în teză şi antiteză. Avem o teză în școala alexandriană de teologie genetică, pornind de la unitatea Dumnezeu-om, antiteză în școala antiohiană, care își fixează atenția pe începutul dualității în El. Printre primii avem, ca mare ctitor, Sf. Chiril al Alexandriei și tendințele genotice ale teologiei sale – deja cu înclinații eretice – continuă în spectrul pestriț al monofizitismului. Acestea din urmă sunt reprezentate de o strălucită constelație de teologi din Antiohia, de la Teodor de Tirskago la Fericitul. Teodoret, continuat în esență și de către teologii ditelitismului, Sf. n. Sofroniem și St. Maxim Mărturisitorul. Această opoziție teologică corespunde colorării doctrinare a conciliilor ecumenice, III și V - cu o predominanță decisivă a tendințelor alexandrine, IV și VI cu predominanța Antiohiei. În același timp, ambele părți sunt egale

Apolinarismul este negat și o parte, Alexandrianul, este invariabil suspectată și justificată în ea, în timp ce a doua, Antiohianul, se respinge invariabil de el și, de fapt, ambele sunt în mod egal, deși într-un sens diferit, imprimate de spiritul său. , din moment ce se misca in concordanta cu problemele lui . Tocmai, ambele părți îl întreabă pe Apolinar, care a întrebat în același mod: cum este posibil, cum s-a întâmplat, la ce a dus unirea a două naturi în Hristos? Sfântul Chiril, care a înființat tradiția alexandriană, pornește de la ideea de a absorbi genotismul sau amestecarea genetică. În același timp, în chiar St. Chiril, este necesar să distingem, parcă, două fețe: părintele bisericii, care, supunându-se, parcă, unui instinct bisericesc, se menține invariabil în limitele Ortodoxiei, deși nu întotdeauna justificat de propria teologie, iar teologul, un reprezentant al școlii alexandrine, asupra căruia cântărește toată unilateralitatea ei dialectică și limitarea, depășită tot timpul doar prin inconsecvență. Potrivit Sf. Chiril, Hristos este unul, alcătuit din două naturi. Deși diferența lor nu este eliminată prin unitatea lor, rămâne doar 'εν θεωρία μόνη și nu este permis să o distingem nu numai în contemplare. Logosul întrupat nu este împărțit, ci combină ambele naturi împreună și, parcă, amestecă άναχιρνάς una cu celelalte proprietăți ale naturii (de unde calea directă atât către Eutihie, cât și către Nord). Această tendință genetică este culminată cu formula în aparență atanaziană, de fapt apolinariana μία φύσις τοΰ θεοΰ λόγου σεσρχομένη, pe care Sf. Kirill. Se caracterizează nu numai prin aroma sa generală monofizită, ci și prin ambiguitatea sa, care provine din

terminologice, iar apoi indistinguirea teologică dintre natură și persoană-postazie. Teologia Sfântului Chiril a luat naștere și s-a dezvoltat polemic, și în această măsură dialectic, în opoziție cu antiohismul: aici s-a afirmat unitatea împotriva diviziunii, dar cum să îmbine cea mai strânsă unitate a naturii umane și divine cu păstrarea identității acesteia din urmă. , si invers? Chipul evanghelic al Fiului lui Dumnezeu - Fiul Omului a apărut înaintea teologiei Sf. Cyril, ca o problemă fără răspuns, pe care Bl. Theodoret, s-ar putea spune, și-a torturat adversarul teologic. Cum i se poate atribui lui Dumnezeu lupta Ghetsimani și epuizarea pe cruce, foamea și setea, ignoranța și epuizarea, suferința și moartea pe cruce? Pentru teologia anti-creștină, răspunsul a fost clar - toate acestea sunt caracteristice omului în Dumnezeu-omul, dar pentru înțelegerea genotică, o astfel de

depășire imaginară, desigur, nu a fost atât de ușoară. A rămas să scape în tărâmul „economiei”, care a devenit astfel azilul teologic ignorantiae. Sub protecția economiei s-a putut, ca răspuns teologic, să se îmbine contradicții și incompatibilități vădite: „a-i atribui epuizarea lui Dumnezeu Cuvântul, care nu cunoaște transformarea sau suferința, înseamnă a încheia și a spune ceva despre o persoană după uniunea economică cu carnea . Deși El a devenit om, esența sacramentului nu dăunează în niciun fel naturii Lui. El a rămas la fel ca el, chiar dându-se omenirii pentru mântuirea și viața lumii... noi nu diminuăm natura Lui divină și slava lumii... nu diminuăm natura și slava Lui divină pt. de dragul umanității Sale și nu respingem dispensa „și etc. Nu este greu să vedem că dacă aceasta și alte cuvinte asemănătoare, care sunt

în mulţimea în lucrările Sf. Chiril, din verbozitatea lor, conțin o contradicție logică evidentă și nedisimulata: s-a făcut om cu adevărat, dar nu s-a schimbat, rămâne ceea ce a fost, dar este epuizat pe cruce și dedesubt. Când, dar din această tulburare abstractă, trecem la una anume, dacă de exemplu, întrebarea zilei următoare a celei de-a doua veniri este pusă îndeaproape, atunci anti-agravarea gândirii primește anticiparea gândirii: „El știe în esență. , ca înțelepciunea lui Dumnezeu, dar este pusă sub nivelul umanității, realizează economic ceea ce este caracteristic altora. „El nu îndepărtează de la Sine aparența de ignoranță, căci se cuvine unui om”, etc. A permite o astfel de manifestare a umanității pentru specie înseamnă a deschide larg ușa atât monofizizismului, cât și docetismului, în comparație cu care chiar și apolinarismul direct. este de preferat, iar aceasta nu este o neînțelegere întâmplătoare, ci aporia de bază a teologiei genotice, nedepășită și cu adevărat încă nerealizată în limitele actuale ale unei teze. Prin urmare, în mod destul de legitim și inevitabil, se naște o opoziție dialectică față de ea - antiteză, sub forma teologiei antiohiene, care a fost stilizată de adversarii din lupta dogmatică drept „nestorianism”, deși de fapt nu a existat niciodată într-o formă atât de stilizată. Antiochismul în hristologie exprimă problematica dualității naturii în Hristos și imaginea unirii lor. Este în egală măsură respins atât de apolinarism, în care vede compromisul și abolirea nehotărâtă a umanității în Hristos prin deteriorarea și diminuarea ei, cât și de genotismul chirilic, în care vede absorbția umanității de către Divin. Sursă specială de inspirație

Filonul teologiei antiohiene este patosul biblicalismului, caracteristic stilului său exegetic: a contemplat constant chipul evanghelic al lui Hristos în toată concretetatea ei și s-a considerat vinovat de teologizare, pornind nu din concepte teologice abstracte, ci din Evanghelie. Apărarea naturii umane în toată originalitatea ei nediminuată devine principala sarcină teologică a antiohismului, din care rezultă necesitatea atât de a fundamenta teologic, cât și de a proteja dualitatea, nefuziunea și neabsorbția naturii, de a le separa unele de altele printr-o anumită măsură. linie ontologică. O astfel de linie este un post special, inerent nu numai naturii divine, ci și umană. Acest gând, desigur, ne dezgustă, dar nu trebuie să uităm cât de primitive și stângace erau mijloacele teologice ale epocii în general. Dualitatea naturii a devenit odată cu ei o dualitate a persoanelor, iar conceptele însăși despre natură și postasis sunt, parcă, cositoare și

cuțite de bucătărie ca instrumente chirurgicale. Se știe cu ce preț au plătit pentru tendința lor: dualitatea naturii s-a transformat într-o dualitate de persoane cu ele. Ei nu știau cum și nu doreau să separe natura de postasis și să admită în natura umană a lui Hristos absența unui postasis uman independent. Pentru ei, non-postazitatea ei echivala cu absența unei identități adevărate. Așadar, pentru ei, singura cale a rămas deschisă pentru recunoașterea unui postasis complex, obținut printr-un acord moral liber și o corelare ierarhică a ambelor posturi, inerentă ambelor naturi, συνάφεια - combinație. Trebuie spus, însă, că antiochenii în general nu s-au oprit niciodată la dualitatea pozițiilor, deoarece în ultima afirmație, dimpotrivă, a postulat pentru ei o poziție specială.

unitate, ca rezultat al unor realizări morale. Poate că, cu cea mai mare completitudine, deși într-un limbaj mut, acest postulat a fost exprimat de Nestorie în Heraclide, pe moarte, scris în obscuritatea exilului. Desigur, teologic - și acest postulat este neîmplinit și a rămas neîmplinit, totuși, în aceeași măsură în care postulatul principal al Alexandriei despre păstrarea dualității naturii în unitatea lor a rămas neîmplinit. Din punct de vedere teologic, ambele părți s-au dovedit a fi la fel de corecte și greșite, precum teza și antiteza, încă așteaptă o sinteză teologică. Antiochenii nu știau că postulatul de bază al teologiei lor putea fi împlinit în alt mod decât cel care li se părea a fi singurul, exact așa cum a fost realizat de biserică: natura umană nu rămâne de fapt fără apostazie. . Are și o slujbă pentru sine, dar aceasta nu este o slujbă specială, ci slujba divină a Logosului. În Dumnezeul-umanitatea Sa, El își postează nu numai natura Sa divină, ci și umană, există, parcă, o postare dublă a unicului Dumnezeu-om. Tocmai acest răspuns este cel mai anticipat în faza heraclidiană a unității - nu degeaba Nestorie al exilului, eliberat de amărăciunea polemică (adversarul său, Sfântul Chiril, se afla deja în mormânt în acel moment), salută mesajul Papei Leon al V-lea și prin aceasta se revarsă deja în teologia sa din albia râului Calcedon. Ambele părți aflate în dispută în dialectica hristologică au rămas neîmpacate și de neîntrecut și, într-adevăr, nu au putut fi împăcate pe planul antiteticului, al opoziției directe a tezei și antitezei. Ambele părți au citat texte biblice în apărarea lor, ambele au avut dreptate și greșite în egală măsură, deși în

diferit Firul teologic a rămas nerezolvat. Destinele exterioare ale celor două școli erau diferite și corespundeau cumva puțin influenței lor reale. Teologia Sf. Chiril, glorificat de Biserică ca σφ^αγίς τών πάτερων, a fost recunoscut drept norma călăuzitoare a învățăturii bisericești și atât susținătorii, cât și oponenții săi s-au referit la el în mod egal (mai ales caracteristic Calcedonului), dar școala teologică a avut o continuare reală a lui. scoala teologica numai in monofizitism. Școala antiohiană părea să sufere înfrângere după înfrângere: a fost anatematizată la Catedrala Chiril din Efes în persoana lui Nestorie și a fost condamnată și blestemată în persoana a trei dintre reprezentanții săi (Teodor de Mopsuestia, Salcia Edesei și Fericitul Teodoret) și „Cei trei capete” ai lor. Și totuși, influența ei reală a fost mult mai vitală și mai semnificativă decât cea a Alexandriei: după victoria chirilice de la Efes, antiochismul a triumfat asupra principalului său adversar, Sf. Chiril, care a

capitulat teologic într-o epistolă unică către Ioan din Antiohia în 433. După Sinodul „tâlhar” al lui Dioscor, unde s-a dat triumful alexandriei într-o formă urâtă de euticism, antiochismul a căpătat din nou o reală predominare la Calcedon. Interzis la Sinodul al V-lea Ecumenic, ea și-a găsit tendințele o nouă, deși într-o formă modificată, predominanță la Sinodul al VI-lea Ecumenic. Dar, în esență, ambele școli, după ce și-au jucat rolul istoric, au părăsit în mod similar scena după Sinodul de la Calcedon, s-au supraviețuit, și-au pierdut rațiunea de viață. Totuși, a existat o depășire teologică a acestora, sau doar una dogmatică, doctrinară? A fost o victorie teologică câștigată de una sau alta dintre școli, rezolvând doctrinal problema și, prin aceasta, hotărând

Neem a desființat o altă școală? O investigație imparțială trebuie să spună că nu a fost așa: ambele școli se opun în opoziție antitetică, da și nu, atât corecte cât și greșite în polaritatea lor dialectică. Nu poate exista scindare a naturii cu unitatea postului în Dumnezeu-omul, spune teza Alexandriei; nu poate exista o dualitate de naturi fără o dualitate de posturi, căci fiecare natură se presupune că are propriile postas, spune antiteza aptio-chiestry. Există o cale de ieșire din această antiteză, este posibil să se realizeze o sinteză care să o depășească și, într-un anumit sens, „s-o dea jos” (aufgehoben în sensul lui Hegel)? Sau este deloc imposibilă o astfel de sinteză și avem aici o furnică și o m i u, care este limita pentru minte, care se exprimă intelectual într-o contradicție logică, adică este redusă la absurd, așa cum afirmă raționalismul în mod lăudator? Nu s-a găsit o sinteză teologică, ambele școli s-au supraviețuit, una înclinându-se sub greutatea anatematismelor Sinodului al V-lea Ecumenic, cealaltă sub povara interpretării sale mono-fizite, pur și simplu și-au încetat existența reală, lăsând căutarea unei sinteze. la vremurile viitoare împreună cu propriile probleme. Totuși, ceea ce nu s-a dat sintezei teologice, într-un anumit sens, prin șefii teologilor, s-a dezvăluit, în așteptarea realizărilor viitoare în teologie, instinctului divin al adevărului, inspirație a părinților Sinodului IV Ecumenic din Calcedon. Definiția sa a fost o sinteză dogmatică a ambelor școli: fără a teologi și cu neînfricare regală, el și-a spus da, și, prin urmare, propriul său nu, la fiecare dintre afirmațiile opuse.

niv-i în aceeași definiție, iar părinții catedralei l-au slăvit în același timp pe Sf. Cyril, și anti-ohisting natr. Flavian și Papa Leon cel Mare, ca fiind de aceeași minte. Nodul gordian al hristologiei a fost tăiat, deși nu dezlegat.

În mâinile providenței, cu o sabie care a tăiat nodul mândriei, a fost mesajul dogmatic al Papei Leo Vel. lui Flavian, care, împreună cu epistola de unire a Sf. Chiril 433, unde, după cum se știe, însuși șeful școlii alexandrine, deși împotriva voinței sale, se opune, a stat la baza definiției calcedoniene. Această epistolă a marelui ierarh, strălucitoare de stil, antitetice, lapidaritate, reprezintă gloria Scaunului Roman și semnifică o întoarcere către definirea Calcedonului. Aici este deja exprimată ideea unei dualități de naturi cu o unitate de post, care constituie principala sa realizare și îmbină de fapt afirmațiile ambelor școli opuse. Oricum, cel care se așteaptă să găsească aici o sinteză teologică, pornind din dialectica hristologică și depășind antiteticele ei, nu o va găsi în realitate. Papa Leon

însuși este în general în afara teologiei răsăritene și cu o simplitate latină și o anumită lipsă de experiență dogmatică pe care o decreşte fără a dovedi. Prin urmare, cu toată însemnătatea mare a epistolei pentru istoria dogmei, ea nu înseamnă o mișcare de gândire teologică. Se caută o definiție doctrinară, unele dovezi religioase (în special, soteriologice), care nu au devenit încă dovezi teologice. „Pentru a aduce un omagiu stării noastre , natura incoruptibilă unită cu natura accesibilă suferinței și, ceea ce era necesar pentru mântuirea noastră, unul și același mijlocitor între Dumnezeu și om.

pentru totdeauna, omul I. Hristos putea muri într-unul și nu putea muri în altul. Deci, în natura holistică și desăvârșită a omului adevărat, Dumnezeu s-a născut, toate în ale Lui, toate în ale noastre”, „cu păstrarea proprietăților unei și celeilalte naturi și esențe”, însă, „cu unitatea a persoanei concepebile în cutare și cutare natură, și anume chipul lui Dumnezeu și al omului”, Dei et hominis una persona. Ceea ce a făcut obiectul unei tensiuni seculare chinuitoare și al unei greutăți inepuizabile pentru teologie, este aici fără teamă, în imagini masive, formulate în toată goliciunea sa antitetică, iar această antinomie a fost introdusă în însăși definiția Sinodului de la Calcedon.
Formula Halki Don: „unul și același Hristos în două naturi”, „în același timp menținând proprietățile proprii ale fiecăreia dintre ele”, „combinarea într-o singură persoană și într-un post, nu împărțit în două persoane” nu este o teologică, ci o sinteză dogmatică, deși pregătită în mod substanțial de toate evoluțiile anterioare ale hristologiei. Este remarcabil că în istoria exterioară a originii sale se pot găsi trăsături ale întâmplării: chiar a apărut, parcă, împotriva voinței părinților catedralei, care au preferat să rămână cu scrisorile Sf. Cyril și P. Leo, și numai sub presiunea puterii imperiale, au alcătuit o nouă definiție. Roma practică, și nu Orientul speculativ, împreună cu puterea imperială, au stimulat direct această nouă definiție dogmatică, care a apărut, parcă, în afară de voința și conștiința creatorilor direcți, printre care a predominat mai degrabă alexandrinul decât cel anticreștin. numeric. A fost un miracol dogmatic, depășind într-o asemenea măsură posibilitățile naturale ale conștiinței dogmatice a epocii că dogma

deci rămâne neconținut de ea, după cum urmează cu deplină claritate din istoria ulterioară, în special, din opoziția monofizită față de ea. Dar spiritul respiră unde vrea, dar Providența alege căi diferite pentru scopurile sale. Cu toate acestea, definiția lui Halkpdon a fost o comandă dogmatică, care s-a dovedit dincolo de puterea celor care încă continuau să teologizeze. Combinând într-o singură formulă genotismul alexandrin cu difizitismul antiohian în cea mai dificilă întrebare a corelării ambelor naturi în Hristos, divină și umană, sinodul a răspuns doar cu o definiție negativă, și nu pozitivă, de patru ori: inseparabil, inseparabil, invariabil, inseparabil. , încorporând astfel antinomia în centrul definiției dogmatice. S-a dovedit un fel de ou Columb al dogmei, care trebuia aprobat în echilibru pe marginea antinomiei. Această definiție înțeleaptă de Dumnezeu este doar un gard al gândirii, și nu gândirea în sine, care poate fi dată doar printr-o definiție pozitivă. Dogma de la Calcedon nu este doar cel mai înalt standard de dogmă după care conștiința ecleziastică trebuie să se

măsoare, ci este dată gândirii umane și ca problemă ultimă a înțelegerii teologice. Providența a vrut ca această dogmă să ia naștere nu din teologie, ci, așa cum ar fi, mai presus de teologie, ale cărei diferite școli erau doar o scuză pentru ea, ea se ridică ca simbol religios pentru toate vârstele și aparține timpului nostru nu mai puțin, dar chiar mai mult decât era originii sale.
Cu toate acestea, nu mai puțin din punct de vedere istoric, este o diagonală care interacționează a două perpendiculare care se intersectează și, de fapt, este victoria antiochismului asupra Alexandriei.

stvom, după triumful pe termen scurt al acestuia din urmă la Efes. Și această biruință nu a fost slăbită de întârziatul triumf al Alexandriei, care i-a fost dat de împărat. Iustinian în al 5-lea univers. catedrală, pentru că antiohismul interzis și atematic triumfă din nou în lumea a VI-a. catedrala, in timp ce adevarata fapta ecumenica a celui de-al cincilea univers. Catedrala a fost doar o confirmare solemnă a celei de-a patra. Sinodul VI Ecumenic, care a emis o definiție a două voințe și două naturi în Hristos, la fel de inseparabil, necontopite, imuabil, inseparabil unite, dă în esență o expresie mai particulară definiției calcedoniene: dacă în aceasta din urmă prezența a două naturi este o afirmație ca un dat sau un fapt, atunci aici este dezvăluit în acțiune ca realitate. După Sinodul de la Calcedon, intensitatea gândirii teologice scade în general și, în special, Sinodul al VI-lea Ecumenic (să nu mai vorbim de cel de-al cincilea) este mult mai puțin pregătit teologic (*), iar controversa dintre monoteliți cu ortodocșii (p. Sofroniy, Sfântul Maxim Mărturisitorul) este în mare măsură scolastică și terminologică, iar cele mai de bază concepte de voință și energie au rămas fără definiție. Cu toate acestea, ideea principală a dogmei este calcedoniană și, în această măsură, avem aici o nouă victorie a antiochismului. În orice caz, o bătălie decisivă pentru adevărul Ortodoxiei a fost deja purtată în Chalki Don, iar celebrarea Sinodului al VI-lea de la Constantinopol este în mare măsură o consecință a victoriei Chalki Don (♦*). Dogma de la Calcedon a fost
♦) Același Samle trebuie spus despre Sinodul VII pe tema icoanelor.
♦♦) Într-o anumită relație cu definiția Calcedonului, există și canonul Sinodului VII Ecumenic privind cinstirea icoanelor, căci în mod dogmatic aici vorbim de un singur chip divino-uman, caracteristic unui singur postasis de două. naturi, chipul lui Dumnezeu în om și chipul omului în Dumnezeu.

și rămâne principala fortăreață a dogmei hristologice. Prin urmare, toate controversele și îndoielile heterodoxiei și heterodoxiei sunt îndreptate în această direcție, atitudinea față de Calcedon exprimă natura viziunii teologice asupra lumii și, în același timp, gradul Ortodoxiei sale.
Deci, la întrebarea lui Hristos: pentru cine Mă privești?, la care Petru a răspuns mărturisindu-și credința religioasă: „Tu ești Hristosul Fiul Dumnezeului celui Viu”, Ortodoxia dă un răspuns dogmatic cu formula calcedoniană: unul. post divin în două naturi, inseparabile, necontopite, imuabile nu și indisolubil legate. Ambele răspunsuri, atât credința, cât și dogmele, sunt, desigur, identice în conținut, singura diferență fiind că primul provine din plinătatea unei inimi

credincioase, în timp ce al doilea dintr-o minte reflectivă. Prima aparține evidenței religioase de sine a inspirației directe („nu carnea și sângele v-au dezvăluit acest lucru, ci Tatăl Meu care este în ceruri”), în timp ce a doua o traduce în limbajul gândirii auto-raportatoare, eul dogmatic. -dovezile îi sunt caracteristice. Totuși, diferența de exprimare a adevărului merge din ce în ce mai departe: primul este exprimat în limbajul întregii omeniri, accesibil tuturor, în timp ce al doilea este exprimat teologic, pentru teologi, sau cel puțin pentru teologi, în limbajul epoca și, într-un anumit sens, are nevoie de un comentariu sau de o traducere. De fapt, aici sunt folosite expresii care au un sens condiționat, terminologic, sunt investite în ele și, într-o anumită măsură, gândul însuși este închis de ele. În special, aici se presupune că conceptele de bază: post, persoană, esență, natură, utilizate în disputele hristologice și aplicate în disputele hristologice de la Calcedon, sunt de înțeles pentru toată lumea, iar sensul lor era de la sine.

înțeles și neschimbat, cel puțin pentru vremea lui. Realitatea istorică, însă, aici mărturisește și contrariul: a existat tocmai cea mai mare inexactitate și chiar diferență în înțelegerea și folosirea acestor termeni de bază de-a lungul întregii epoci hristologice, începând de la Niceea și terminând cu disputele post-cidoniene. Este ciudat de spus, dar respingerea dogmei calcedoniene de către monofiziți, așa cum cred acum cercetările științifice, sa bazat mai ales pe neînțelegeri terminologice. Chiar și pentru vremea ei, aceeași formulă a primit un sens diferit în funcție de una sau alta înțelegere a termenilor. Prin urmare, în mod ciudat, apologia dogmei calcedoniene s-a dovedit a fi în mare măsură și terminologică. În special, apologetul ortodox și, împreună cu întemeietorul scolasticii orientale, Leontius din Bizanț (împreună cu contemporanul său și fondatorul scolasticii occidentale, Boethius) au condus-o în acest fel. Ambele elucidează, ca să spunem așa, ex professo expresii terminologice: natura și postul, și sensul formulei care decurge din aceasta: un post - două naturi, care au fost folosite ca autoînțelese, dar au produs de fapt nenumărate neînțelegeri. Epigonii scolastici din epoca hristologică devin traducători, descifrând sensul întunecat și controversat al limbajului dogmelor. Ce a fost acest cifr? în ce limbă erau rostite aceste expresii, atât de inexacte în sine, ca postul și natura?

Acest cifru este preluat din filosofia lui Aristotel (predominant: din Metafizica sa), iar acest limbaj este, în general, caracteristic filosofiei antice în cele două canale principale și puternice ale sale, platonismul și aristotelismul. Și v p despre -

fi, iar natura în limbajul catedralelor are același înțeles pe care îl au la Aristotel. Ce înseamnă acest lucru? În dogma creștină, aceste expresii sunt folosite exclusiv în aplicarea lumii spirituale și a relației dintre Dumnezeu și om, în timp ce în filosofia antică se referă în general la întreaga zonă a lumii naturale, în care trăiesc spiritual și fără suflet. iar entitățile moarte sunt unite fără deosebire. Așa cum spune Leonțiu, iar Damaskinus îi face ecou, conceptul de esență (este și natură) cuprinde: „și Dumnezeu, și un înger, și un om, și un animal și o plantă”. Aceasta este o categorie generală abstractă pentru exprimarea tuturor felurilor de ființă. Cu

toate acestea, după Aristotel, o esență abstractă există doar ca fiind îmbrăcată în concret prin adăugarea unei trăsături individualizatoare - accidente συμβεβηκος: nu o piatră în general, ci granit, calcar, diamant etc., nu o persoană în general, ci Petru, Ivan , sau negru, mulat etc. Ființa autentică aparține doar unor entități specifice, care, prin urmare, sunt numite de Aristotel: prima entitate ■πρώτη οὕσία, de exemplu. Petru cel Mare, Alexandru cel Mare și natura generală: om, sau rus, sau piatră, sau spirit, este doar o abstracție a concretului, a doua esență (în această terminologie, se simte acutizarea dezacordului dintre Platon și Aristotel despre universale sau idei). Așadar, postul este doar un semn, o proprietate, un accident, iar esența este un anumit agregat de proprietăți care formează un întreg. Din această definiție rezultă deja pentru Leonty Wies. principala axiomă ontologică: nu există natură fără apostazie. Înseamnă doar că totul în natură este concret, îmbrăcat cu trăsături individualizatoare. Prin definiție L.

B. „Caracterul unui postasis include conceptul de accidente, fie că vor fi separabile sau inseparabile. Postul se caracterizează prin figură, culoare, mărime, timp, loc, părinți, mod de viață și, în general, tot ceea ce se referă la aceasta, în timp ce proprietățile naturii aparțin celei care se referă la esența însăși. Prin urmare, indivizii sau άτοκον au existență independentă inerentă în sine (καθαυτόν), care diferă și ca număr. În același concept fizic de postasis, în mod destul de neașteptat, l și -ts despre krosyt sunt uneori incluse ca echivalente (și în definiția calcedoniană). Dar acest concept de persoană, care trece deja în tărâmul spiritual, nu a fost niciodată aprofundat și nu a primit explicația în antichitate, care este în general străin de conceptul filosofic de personalitate, altfel decât ca atom - un individ. Cu toate acestea, schema aristotelică moartă de aici este îmbrăcată teologic cu imaginea vie a Evangheliei, astfel încât ea însăși începe să prindă viață și să se încălzească din ea, dar în esență, totuși, nu se schimbă deloc. L.V. inventat pentru nevoile teologiei, alături de conceptul simplu și clar, deși slab, al „primei esențe” aristotelice, care îmbină natura cu un semn individual sau postasia, și conceptul de natură complexă, în care coexistă două naturi diferite. individualizat într-unul, comun ambelor semne post-state sau, în exprimarea lui, în el in-postasi rue I. Se dovedește al doilea etaj al unei ființe complexe ontologic. Conceptul de in-postazare este supus criticii logice în principal: pe ce bază sunt recunoscute două naturi diferite într-o singură ființă concret-postazată, și nu una, care îmbrățișează totalitatea semnelor

două naturi imaginare? Iată o utilizare greșită evidentă a conceptului de natură, care este complet nejustificată din sine. Dar această construcție logică auxiliară este pentru Leonțiu din Bizanț o punte către acceptarea logică a dogmei calcedoniene, care este deja interpretată prin ea în felul următor: deși nu există o natură non-epostazială, și în prezența a două naturi în Hristos , natura umană rămâne, parcă, non-estatică, dar de fapt ь ea in- vpostasiruetsya în vposta a naturii divine. În acest fel, rezultatul dorit este atins: ambele naturi se dovedesc a fi poștale, iar una are propria ei postare, în timp ce cealaltă este postulată doar în această postare străină. Nu este greu de văzut întregul arbitrar logic al acestei concluzii, care

se bazează în întregime pe presupunerea că ambele naturi, unite în această complexitate, își păstrează totuși separația și originalitatea. Dar tocmai asta trebuie dovedit aici. Monofiziții au ajuns mai consecvent la concluzia că ambele naturi există în dualitatea lor doar înainte de unire, iar după aceea formează, deși complexă, o singură natură.
Astfel, ce înseamnă, în interpretarea lui Leontie de Bizanț și I. Damasc, formula calcedoniană: două naturi și un singur post? Aceasta înseamnă apartenența la un singur semn individual sau al tău, și anume fii sau naștere din Tatăl, la două seturi diferite de semne sau naturi. Dacă formula calcedoniană însăși dă (în cuvintele teologului englez B Pse) doar anatomia dogmei, atunci Leontius din Bizanț o algebrizează: A B + C) și aceasta, desigur, nu dezvăluie, ci mai degrabă închide esența dogmă. Și chiar

formal, întrebarea poate fi încă pusă aici: de ce exact A este o caracteristică comună pentru B și C, și nu un fel de N? Și, pe de altă parte, de ce exact L este conectat cu B și C? Dar pe lângă aceste nedumeriri formale, ne întrebăm deja în esența unei astfel de metode: este acceptabilă pentru noi această înțelegere formal aristoteliană a dogmei creștine de bază, care ne este dată de Leonțiu din Bizanț? Există pentru noi combinația a două naturi cu o singură postasis, o combinație mecanică de proprietăți, analogă oricărei alte combinații și, în acest sens, o categorie materială în care nu este înțeles deloc caracterul special al spiritului care trăiește în naturi diferite? La această întrebare nu putem răspunde decât cu un nu răsunător și categoric. Pentru noi este necesar conceptul de spirit personal, gândim în categoriile de personalitate, unde antichitatea, ca și gândirea patristică, are doar categoria unui lucru. Nu vorbim de algebră, sau chiar doar de anatomie, ci de o singură persoană care trăiește o viață dublă, divină și umană. De ce și cum poate fi ipostaza divină a Logosului, Persoana a II-a a Sfintei Treimi, simultan o ipostas și una umană, în care nu există o bază formală, ci reală, interioară pentru aceasta? Într-un cuvânt, ne confruntăm cu problema personalității divino-umane și a vieții divino-umane, adică. problema omului-Dumnezeu, al cărei chip viu îl avem în Evanghelie.
În ciuda tuturor inconsecvenței categoriilor logice ale antichității pentru exprimarea doctrinei Dumnezeului-bărbăție a Logosului, realitatea vie a Evangheliei ne obligă să extindem aceste categorii materiale: așa vorbește însăși dogma calcedoniană despre postasis sau persoană, la fel ca în teologie se pune întrebarea,

despre chipul evanghelic al lui Hristos, despre viața specifică, personală, a omului-Dumnezeu. Știm deja că, în antiteza Alexandriei și Antiohismului, se pune problema deosebirii ambelor naturi în imaginea Evangheliei a lui Hristos și de a atribui unele manifestări ale vieții lui Hristos naturii divine, altele naturii umane și altele chiar unui fel de „medie” a fost mereu ridicată.categorii. Schema obișnuită a acestei distincții a fost definită în așa fel încât umilirea a fost atribuită ponderii naturii umane, miracolele și glorificarea ponderii celui de-al doilea: „unul strălucește de miracole, celălalt este supus umilinței” (mesajul Papei). Leu V.). „Fământul, însetat, obosit și somnoros sunt natura umană. Dar să hrănești cinci mii cu cinci pâini, dar să dai unei samaritece apă vie, dar să mergi cu picioarele de

nescufundat pe suprafața mării, dar să faci să se potolească valurile care se ridică, să interzică furtuna, fără îndoială, este caracteristic pentru Dumnezeu. Și, ca să nu spun multe, nu este firea uneia și aceleiași fire să plângi dintr-un sentiment de milă pentru un prieten mort și, cu un cuvânt autoritar, să-l chemi din nou din sicriul de patru zile; sau atârnă de un copac și, transformând lumina în noapte, fă să se cutremure toate elementele” (ibid.). În aceste cuvinte ale Papei Leon cel Mare se exprimă părerea obișnuită, care a predominat în patristică până la Sf. Ioan Damaschin inclusiv. Rugăciunea era, de asemenea, retrogradată în soarta naturii umane, cu excepția cazului în care era înțeleasă ca fiind făcută doar pentru spectacol. Este lesne de înțeles că, în timp ce subscriem cu o mână la dogma calcedoniană despre viața unipostală și binaturală a Dumnezeului-om, cu cealaltă, de fapt, această unitate a Dumnezeului-om, cu inseparabilitatea. si inconfluenta naturii, este respinsa aici, fiind inlocuita de alternanta lor in toata viata si chiar in actiunile individuale (pros. urcat – dupa om.

amabil, chemat pe Lazăr la viață – după divinitate). Prin aceasta, nestorianismul se strecoară din nou, separând naturi, pentru care monofiziții i-au acuzat pe Khalki-Donians. Dar atât diviziunea cât și alternanța se pot referi numai la Dumnezeu și Om, și nu la unicul Dumnezeu-Om, în care ambele naturi sunt prezente inseparabil și inseparabil în fiecare act al Său de viață.

Cu toate acestea, pe lângă o înțelegere concretă a imaginii Evangheliei, întrebarea relației vitale a ambelor naturi în Hristos se ridică de la Leontie de Bizanț, iar apoi de la Sf. Ioan Damaschinul și într-o formă mai abstractă, și anume, Despre comunicarea reciprocă (κοινωνία SAU ἀντιδωσις των Γιομάτων) a proprietăților naturale - communicatio idioma turn, doctrină care a ocupat un loc important în dogmatism ъ. Aici se pune întrebarea generală: care este posibila influență a naturii divine asupra omului și a omului asupra divinului? Prima parte a acestei întrebări este rezolvată cu ușurință și în siguranță: natura divină comunică omului proprietăți supranaturale, pline de har, dându-i puterea de a se autodepăși, iar această pătrundere a zeității în viața umană se numește îndumnezeire θεωσις. Dar care va fi influența inversă a naturii umane asupra naturii divine, care este postulată și de această învățătură? Această întrebare rămâne în esență fără răspuns (Damascinus spune doar despre asta: că o natură „nu este lipsită de participare la alta”) din cauza absenței datelor dogmatice și prin aceasta din nou se strecoară un nestorianism sau docetism irezistibil, adică o alta precalcedoniană. antitetic. Aceeași idee de comunicatio idioma își găsește expresie în doctrina unei singure, în cuvintele lui Dionisie Areopagitul, energie evlavioasă θεανδ^κη. Acest gând extrem de important, care conține boabele de ultim

generalizarea dogmatică în domeniul hristologiei, a apărut inițial în cercurile monofizite, iar marginea sa a fost îndreptată împotriva doctrinei calcedoniene a dualității naturii în direcția combinației lor amestecate. Sancţionată cu numele autorizat de pseudo-Dionisie, ea, prin L. V. şi St. I. D. a devenit proprietatea dogmei ortodoxe. Acest gând extrem de dificil și complex a fost literalmente abandonat de pseudo-Dionisie într-o scrisoare către călugărul Gaius în următoarele cuvinte:) este cu adevărat uman. Și, în general, a face divinul ca Dumnezeu, iar umanul nu ca un om, ci ca un Dumnezeu care a devenit om,

ne-a arătat o energie evlavioasă.” După cum puteți vedea, aici nu se spune nimic cu adevărat nou, cu excepția cuvintelor phenandric sau energie divino-umană. Există însă cuvinte creatoare vii care au puterea vieții în sine, cuprind deja o întreagă teologie, printre ele se numără și cuvântul feandric, divin-uman: o singură viață de două naturi. Nici Leontie de Bizanț, nici Sf. Ioan Damaschinul, în esență, nu face un nou pas în dezvoltarea acestui gând. În același timp, ei nu văd în ce măsură este incompatibil cu ideea de alternanță a naturii și cu înțelegerea lor a minunilor, suferinței, rugăciunii și epuizării în Domnul. În general, această învățătură conduce deja dincolo de granițele teologiei patristice cu categoriile ei fizice înghețate, deși este implicată în mod tacit ca o interogare tăcută în toate construcțiile sale, în special în disputele monotelite și difizite și chiar în definirea însăși a Sinodul VI Ecumenic despre două voințe și două energii. Dacă sunt două, cum

sunt coordonate intre ele? Li se aplică și Khalki Don cvadruplu non: inseparabil - inseparabil, invariabil - inseparabil. Aceasta, ca să spunem așa, asigură originalitatea elementului uman ca voință sau energie specială în Dumnezeu-om. Definiția negativă nu este însă suficientă nici aici, se impune stabilirea corelației lor pozitive. În felul său, St. Ioan din Damasc, care stabilește că dacă Cel Voinic este unul, atunci obiectul dorinței este unul (o premisă din care, parcă, decurge mai degrabă o concluzie monotelită). Această relație se rezumă în modul cel mai apropiat de faptul că voința divină permite voinței umane să dorească ceea ce îi este propriu. „Trupul ia parte la acțiunile Dumnezeirii Cuvântului, pentru că acțiunile divine au fost făcute prin intermediul trupului, ca prin intermediul unui instrument, și, de asemenea, pentru că cineva era activ.” (Recunoașterea naturii instrumentale a corpului, desigur, corespunde cu greu sensului general al dogmei, care afirmă, dimpotrivă, originalitatea ambelor naturi, în special a celei umane). În definiția dogmatică a Sinodului al VI-lea, această corelare a două voințe se exprimă în faptul că „voința umană (în Hristos) cedează, nu contrazice și nu se opune, ci urmează și ascultă” divinului, astfel încât „Său voința umană, fiind îndumnezeită, nu a fost distrusă, ci păstrată”, „atât acea, cât și cealaltă natură își produc a ei în comuniune cu alta”. Aici, ca să spunem așa, se stabilește primatul ierarhic al voinței divine asupra omului, păstrând în același timp voința umană creată împreună cu cea divină. Cu toate acestea, iată o combinație simplă a două naturi care au o singură poziție comună, ceea ce în dogma calcedoniană este posibilă datorită unui lucru ciudat -

la o nouă înțelegere a naturii și a postasis, devine și mai dificil datorită faptului că o actualitate clară este inerentă aici atât în subiect și predicat, cât și în voință și în voințe.
Două voințe nu pot fi puse atât de simplu ca două naturi și nu pot fi unite prin înființare formală. Fiind diferiți din punct de vedere ierarhic, ei au nevoie totuși de o unitate interioară constantă, de o acțiune cu adevărat divin bărbătească a unui singur Dumnezeu-om cu o singură viață și acțiune, deși ea ia naștere dintr-o combinație a două voințe. Desigur, nu ne gândim aici să zdruncinam semnificația dogmatică a definiției Sinodului al șaselea, dar afirmăm că acesta se sprijină deja direct pe problema unității divino-umane, a energiei teandrice.

Aceasta este problema inițială și, în același timp, finală, care include întreaga hristologie: Dumnezeu-omul și Dumnezeu-bărbăția, pe care Apolinar și-a propus. Cu alte cuvinte, definiția dogmatică a Conciliului al șaselea rămâne și în interior neterminată; ea postulează dezvăluirea sa dogmatică ulterioară printr-o definiție nu numai despre dualitate, ci și despre dualitatea voințelor, care este cu greu conturată în ea.
Rămâne Sinodul VII Ecumenic. Instinctul divin al adevărului, acţionând în el, l-a condus la afirmarea dumnezeiască a icoanei şi cinstirii icoanei. Totuși, ceea ce a rămas fără o definiție dogmatică a constituit baza dogmatică pentru el. Între timp, aici, în realitate, a fost deja expusă una dintre problemele dogmei lui Dumnezeu-bărbăție, ca un fel de unitate în dualitate, și anume puterea chipului lui Dumnezeu în om și, în același timp, imaginea. a omului în divinitate, unitatea imaginii divino-umane. Sinodul VII Ecumenic este

semn simbolic indicativ, cu fața spre viitor.
Lucrarea conciliilor ecumenice este întreruptă, fără să-și fi epuizat problematica, până în momentul în care suflarea Duhului lui Dumnezeu dorește din nou să cheme la viață oasele moarte care zac pe câmpul luptei veche, clocotitoare. Este imposibil să ne gândim că alte întrebări dogmatice, chiar și în domeniul hristologiei, după ce conciliile ecumenice au devenit inutile și imposibile, dimpotrivă, ele există și obligă la continuarea creativității dogmatice. Continuarea creativității dogmatice a epocii celor 7 Sinoade Ecumenice ar trebui să fie o legătură vie între acestea și modernitate. Definițiile înțelepte de Dumnezeu ale conciliilor ecumenice în întregime sunt niște mituri dogmatice sacre sau simboluri masive care au întotdeauna nevoie, ca să spunem așa, de o nouă dezvăluire dogmatică sau traducere în limbajul teologic al modernității. Nu le mai putem percepe exact așa cum au fost date contemporanilor noștri, în limbajul filosofic și dogmatic al antichității. Desigur, această formă străveche nu este întâmplătoare, ea este providențial preordonată ca fiind cea mai potrivită pentru simbolismul dogmatic (la fel cum nu întâmplător geniului elen în filosofie și artă i s-a permis să-și lase amprenta asupra istoriei dogmei creștine și cult). Dar într-un mod fatal și inevitabil nu este modern. Filosofia și psihologia modernă percep conceptele de bază într-un mod cu totul diferit: postul și natura, pentru ele se contopesc cu viața spiritului personal, cu profunzimea și fundamentul ei, și ne este absolut imposibil să rămânem în domeniul fizic. și înțelegerea materială a acestor concepte, care a satisfăcut epoca patristică. Nu am putea chiar dacă

ar dori, dar acest lucru nu este necesar și este chiar fals: fiecare epocă istorică are propria sa gândire și propriul său limbaj. Atâta timp cât formulele obișnuite sunt percepute în interior indiferent (ceea ce este moartea pentru credință) sau rămân doar proprietatea istoriei, care le iubește tocmai pentru acest arhaism al lor, nu au nevoie de o traducere teologică în limbajul gândirii moderne. Dar de îndată ce se trezesc curiozitatea teologică și gândirea religioasă, ele sunt traduse într-un fel sau altul, iar aceasta este opera creatoare a teologiei epocii. Acest lucru nu le scutură sau le diminuează în niciun caz autoritatea și chiar inspirația.

Vocația timpului nostru este noua teologie calcedoniană, care să învie pentru noi, și în același timp să continue lucrarea celor 7 concilii ecumenice în plinătatea problemelor lor, acestea din urmă generalizându-se într-o singură problemă, cu adevărat calcedoniană - Dumnezeu. -bărbăție. Fiul lui Dumnezeu este Fiul Omului în unitatea vieții Sale divino-umane, sau energia Dumnezeu-bărbătească, în adevărata comuniune de atribute, armonie și unire de voințe – așa rămâne problema dogmatică a hristologiei pentru zilele noastre. Celor patru Halkas ale Donului - trebuie să găsească și să formuleze și da-ul dogmatic de bază, care nu s-a găsit niciodată teologic în dialectica Alexandriei-antiochism. Este necesar să cinstim cauza celor 7 sinoade ecumenice, dar este mai bine să exprimăm această venerație nu prin laude retorice și de obicei exagerate, ci prin însuși faptul, i.e. pătrunderea consolidată și profundă în munca lor - problemele și realizările și continuarea fezabilă a acestei lucrări gigantice. Tradiția bisericească este vie și vie, adică continuă creativ și se dezvoltă ca din afară
s zz

înțelegerea lui și dezvăluirea ulterioară. Este necesar să distingem tutela formal rațională și moartă de adevărata păstrare a tradiției. Apa nu curge sub o piatră mincinoasă, iar definițiile dogmatice ale conciliilor ecumenice nu ar trebui să se transforme pentru noi într-o astfel de piatră care să existe doar pentru a lovi cu ea capetele necredincioșilor. Aceasta este a șaptea constelație de pe cerul spiritual, de-a lungul căreia trebuie să ne îndreptăm propriul drum. Între timp, teologia, vrăjită de creativitatea intensă a epocii celor 7 sinoade ecumenice, a făcut din ea un fel de pernă dogmatică pentru sine, pe care a adormit militant într-o ipostază a ortodoxiei sfidătoare. În special, în domeniul hristologiei, observăm aceeași stagnare, și mai ales în est, unde sărăcirea internă a gândirii creatoare este intensificată de soarta tragică externă a Imperiului Bizantin, similar cu soarta actuală a patriei noastre. Dar aceeași stagnare se observă în această regiune și în Occident, cu toată „dezvoltarea” dogmatică și înflorirea scolastică a catolicismului. Subiectul definițiilor dogmatice ale conciliilor occidentale după împărțirea bisericii este orice altceva decât hristologia, care este considerată epuizată. O anumită mișcare dogmatică ia naștere aici doar din Reforma, care, într-o anumită măsură, a trezit gândirea hristologică după un somn de 1000 de ani. Apar noi probleme și idei noi, cu toată unilateralitatea lor. Cu toate acestea, aceste idei, născute în protestantism, rămân fără ecou în teologia bisericească și, mai mult, se sting în protestantismul însuși sub influența raționalismului mortal al timpurilor moderne. Conștiința religioasă a erei moderne cere o trezire dogmatică și ar trebui

este necesar să-şi aleagă singur punctul de plecare al doctrinei dogmatice a celor şapte sinoade, care sunt în frunte cu două: Niceea şi Calcedonul. Timpul nostru are nevoie de teologia niceo-calcedoniană, de învățătura dogmatică despre Dumnezeu-omul în Dumnezeu-bărbăție, despre Fiul lui Dumnezeu, care este și Fiul Omului, coborât din cer și făcut trup, dar și a șezut în trup. la dreapta Tatălui. Aceasta este sarcina creativă cea mai urgentă a erei noastre în domeniul hristologiei, pe calea dogmei, după cele șapte sinoade ecumenice.
Prot. S. Bulgakov.

PROBLEMA FRUMUSEȚII ÎN VIZIUNEA LUMEA LUI DOSTOIEVSKI *)
1. Există suficiente temeiuri pentru a afirma că Dostoievski a fost interesat toată viața de chestiunea frumuseții, a sensului și a sarcinilor artei. Odată i-a scris fratelui său: „M-am așezat să scriu un articol despre artă. Articolul meu este rodul a zece ani de deliberare... Acesta este, de fapt, despre balansul creștinismului în artă.” În „Jurnalul unui scriitor” pentru 1873, găsim multe gânduri separate, care reprezintă în mod clar fragmente din sistemul emergent de viziune estetică asupra lumii, deși deja în acel moment Dostoievski rătăcea – insuficient formalizate – acele gânduri despre tragedia frumosului, care cu asemenea forță sunt exprimate de el mai târziu în Frații Karamazov. Într-o scrisoare către Polonsky, Dostoievski scrie (în 1876): „Aș vrea să scriu despre literatură și despre ceea ce nimeni nu a mai scris nimic din anii treizeci – despre frumusețea pură”.
În Dostoievski, într-adevăr, tot timpul a existat o mare lucrare interioară despre întrebări despre semnificația frumuseții, despre sarcinile artei și dacă acest lucru

·) Acest studiu reprezintă prelucrarea unui discurs rostit într-o ședință solemnă Rel. Phil. Academia în memoria lui Dostoievski (în februarie 1931).

munca atât de puțină (în comparație cu alte subiecte) s-a reflectat în munca sa, motivul pentru aceasta trebuie căutat în faptul că foarte devreme (dar, bineînțeles, deja după munca grea) a avut o scindare profundă, pe care nu a putut-o. face față . Pe de o parte, gândurile lui Dostoievski s-au dezvoltat constant în direcția acelor idei, al căror vârf este formula „frumusețea va salva lumea”, - pe de altă parte, cu nu mai puțină forță - și cu atât mai departe, cu atât mai sigur - conștiința că frumusețea este obiectul mântuirii, și nu puterea mântuirii... Aceste două cicluri de idei s-au dezvoltat la Dostoievski în paralel, confundându-se și complicându-se reciproc. În esență, Dostoievski nu a făcut față niciodată acestei antinomii tragice, nu a fost în stare să dezvolte o întreagă viziune estetică asupra lumii. Nu putem decât să urmărim lupta a două cicluri antinomice de idei la Dostoievski - „credința în frumusețe” era prea profund legată de mintea lui de pământ pentru a lăsa cu ușurință locul conceptului tragic de frumusețe. Prăbușirea utopiei estetice a distrus în esență întregul sistem al istoriosofiei lui Dostoievski, a scos la iveală visul ascuns al „restaurării” umanității, a dezvăluit în el elementele adevăratului naturalism. Era nevoie de o restructurare a întregii viziuni asupra lumii – dar moartea a împiedicat îndeplinirea acestei sarcini.
2. Cheia dialecticii căutărilor filozofice ale lui Dostoievski se află în antropologia sa. Dacă primele lucrări ale lui Dostoievski (înainte de servitutea penală) nu dezvăluie încă suficient acest lucru, dacă pasiunea pentru socialismul utopic din perioada timpurie pune accent pe dispensarea omenirii și eliberarea ei de poverile unei vieți neliniștite, atunci cum poate servitutea penală aduce o schimbare bruscă. Enigma sufletului uman, complexitatea și „nestabilirea” acestuia,

un subteran întunecat se desfășoară în fața lui Dostoievski cu atâta forță, cu atâta irezistibilitate, încât toată viața rămâne otrăvit de

ceea ce s-a întâmplat să vadă și să înțeleagă în sufletul omului. Acel optimism naiv care stă la baza teoriei progresului și a tot felul de utopii nu putea să rămână în sufletul lui – a dispărut din el pentru totdeauna. Așa cum se întâmplă adesea, Dostoievski nu a stăpânit imediat ceea ce a intrat direct în sufletul său în anii de servitute penală - dar toată opera sa de mai târziu, în esență, rămâne pentru totdeauna legată de această moștenire teribilă care a trăit în sufletul său și prin creativitatea artistică Dostoievski. , parcă, a căutat eliberarea de el. Întunericul în om, haosul și dezordinea sufletului, puterea subteranului și amoralitatea lui, tăria teribilă a sexului - toate aceste teme erau necesare lui Dostoievski pentru a înțelege ceea ce văzuse destul în servitutea penală și pentru a lepăda puterea acestor viziuni teribile. Tocmai aici, vechea temă a „restaurării omului căzut”, tema mântuirii și vindecării sale, apare în fața lui Dostoievski într-un mod nou. Ceea ce într-o conștiință naivă, imatură a determinat atracția pentru utopii, s-a îmbrăcat în experiență vie într-o realitate atât de teribilă, dureroasă, din care se dorea să scape și despre care nici „talentul crud” al lui Dostoievski nu îndrăznea întotdeauna să spună cititorului. . A fost necesar să ne scufundăm până în fund, să privim în întunericul terifiant al sufletului, așa cum a făcut Dostoievski, pentru a experimenta în mod acut și irezistibil nevoia omenirii de mântuire, de vindecare. Un scriitor german și-a intitulat articolul despre Dostoievski cu titlul de bun augur: „Blick ins Chaos” - Dostoievski a privit cu adevărat acele adâncimi ale sufletului uman, unde
ze

zile de haos, dezordine și întuneric în sufletul nostru.
Dostoievski nu a devenit din aceste viziuni nici un cinic, nici un pesimist - credința lui în om nu a dispărut, în ciuda faptului că a văzut toate lucrurile urâte într-un om. Mai degrabă, dimpotrivă, dragostea pentru oamenii căzuți, pentru un suflet întunecat, pentru naturi „nestabilite”, a supraviețuit în el și a devenit chiar mai profundă și mai puternică. Pentru tot restul vieții, această dragoste pentru sufletul uman a fost asociată pentru Dostoievski cu Evanghelia, cu predicarea lui Hristos despre iubire, iar creștinismul i-a fost revelat lui Dostoievski tocmai ca putere a mântuirii și ca cale a mântuirii. Dostoievski a înțeles cele mai esențiale din Evanghelii, a înțeles ce i-a venit lui Mir - și este ciudat că tocmai în aceasta văd mărturia lui Dostoievskago, reproșându-l blochelor bisericii înțelegerii lui Hristos, ei vorbesc despre „Evanghelia” lui în principal.
Semnificația centrală a ideii de mântuire în creștinism trebuie păstrată cu siguranță în minte pentru a înțelege dialectica căutărilor spirituale și a construcțiilor filozofice ale lui Dostoievski. Această dialectică este determinată de două teme inițiale - tema căderii omului și tema mântuirii și restaurării sale. Aceste două teme sunt, parcă, două capitole din antropologia creștină – unul îl presupune pe celălalt, sau mai degrabă, unul este legat de celălalt, căci numai în combinarea lor dezvăluie doctrina creștină a omului. Numai în lumina învățăturii creștine despre chipul lui Dumnezeu și restaurarea lui în omul căzut prin îndumnezeire, se află toate minciunile și neadevărul, tot întunericul și dezordinea omului, inevitabilitatea de a-l caracteriza ca „căzut”, iar la în același timp, deschide calea către „restaurare” și mântuire.

Dar tocmai în acest punct - în doctrina chipului lui Dumnezeu, care este cuprinsă în om, dar nu acționează în el datorită puterii păcatului - se află sursa unei distorsiuni foarte profunde și influente din punct de vedere istoric a creștinismului, care poate fi numit „naturalism creștin”. Găsim naturalismul acolo unde „natura” gânditorului este capabilă să fie transformată de propriile forțe – astfel, tot practicismul solului, cu credința sa în oameni, în „sol”, în forțele naturale ale sufletului oamenilor, a păcătuit cu un asemenea naturalism. Taina transfigurării atât a unei persoane individuale, cât și a unei națiuni este concepută în afara lui Dumnezeu, mântuirea poate și trebuie să vină de la persoana însăși. În aceste perspective, Biserica însăși este concepută nu ca trup al lui Hristos, nu ca un organism divin-uman, ci ca o forță care a pătruns deja în lume, ca o forță care locuiește în ea, topită cu natura... Ispita a naturalismului, o insuficientă conștientizare a întregii legături concrete a binelui și a adevărului din lume cu harul lui Dumnezeu – ne așteaptă la fiecare pas, dar această ispită apare cu o forță deosebită atunci când întâlnim frumosul. Există ceva deja realizat în frumusețe, s-ar putea spune deja transformat; frumusețea apare în fața noastră ca o manifestare a unei puteri ascunse în natură, ca dovadă că mântuirea naturii constă în sine, în forța ei interioară, de obicei slăbită și inactivă. Această ispită duce inevitabil la utopism estetic; mulți gânditori ruși i-au adus un omagiu, dar utopismul estetic al lui Gogol (*) și Dostoievski a fost deosebit de remarcabil.

3. Să ne întoarcem la Dostoievski și să urmărim dezvoltarea concepțiilor sale estetice.

♦) Am studiat prăbușirea utopiei estetice a lui Gogol într-un articol care va apărea în presă în viitorul apropiat.

Odată în „Jurnalul unui scriitor” (pentru 1877) Dostoievski a exprimat următorul gând: „Cea mai mare frumusețe a unei persoane, cea mai mare puritate a lui... se transformă în orice, trec fără folos omenirii... numai pentru că toate aceste daruri. lipsit de geniu, să gestioneze această avere. În această remarcă, făcută „apropo”, există două idei principale ale acelui naturalism religios-estetic care a stat atât de adânc în Dostoievski și i-a determinat gândurile și ideile. Frumusețea este dovada unei oarecare bogății, deja dăruită nouă, deja în trecutul prizonierului... dar, pe de altă parte, frumusețea este plină de putere, pentru „conducerea” căreia este nevoie de un geniu.
Să ne întoarcem mai întâi la primul, foarte caracteristic și esențial gând al lui Dostoievski. În același „Jurnal al unui scriitor” (pentru 1873) citim: „frumusețea este normalitate, sănătate” și în alt loc: „frumusețea este armonie; Această frumusețe este deja în lume,
- iar durerea noastră este că nu o observăm, trecem pe lângă ea, nu o folosim. „Nu înțeleg”, spune prințul Myshkip, cum poate cineva să treacă pe lângă un copac și să nu fie fericit să-l vadă. În special, o mare parte din această frumusețe deja conflictuală la copii, pe care uităm să nu o observăm, se află în învățătura lui despre copii („copii până la șapte ani
- ființe de un fel aparte") Dostoievski se ridică la o admirație pur evanghelică pentru frumusețea sufletului unui copil. „Râzând și distrându-ne copil, citim într-un singur loc în „Adolescent”
- aceasta este o rază din paradis, aceasta este o revelație din viitor, când o persoană va deveni la fel de pură și simplă la suflet ca

un copil. Toate aceste gânduri, parcă în atenție, converg în formula bătrânului Zosima: „Nu înțelegem că viața este paradis (deja acum! V. 3.),

căci de îndată ce vom dori să înțelegem, ea va apărea imediat înaintea noastră în toată frumusețea ei.” Această frumusețe a lumii, invizibilă și închisă pentru cei care nu caută frumusețea în lume, este deja acum turnată în lume - în „natura, citim într-o notă a lui Dostoievski, totul este calculat pentru o persoană normală, totul este calculat pentru un sfânt și fără păcat”. Există frumusețe în lume, este bogăția ei, adevărul ei, dar este ascunsă de rău și de păcat. În Adolescentul găsim comentarii remarcabile la pictura lui Lorrain, pe care Dostoievski ar dori să o numească „epoca de aur” (*). Dostoievski vede în imagine „viziunea unui vis minunat despre oameni frumoși, în care un mare exces de forțe incomparabile creează o bucurie ingenuă”.
„O, vis minunat”, spune Versilov în continuare, „o amăgire înaltă! Cel mai incredibil vis dintre tot ce a existat, conform căruia toată omenirea și-a dat toată puterea toată viața, pentru care a sacrificat totul, fără de care oamenii nu mai vor să trăiască... Și tot acest sentiment mi se părea că l-am trăit în acest vis. Un sentiment de fericire, încă necunoscut, mi-a trecut prin toată inima, până la durere. Acest sentiment profund de frumusețe în lume, în oameni – real, dar doar închis – Dostoievski numește aici „o amăgire înaltă”, „cel mai incredibil vis” – și în acești ani revine din nou la „visul incredibil” și scrie minunatul său „Sop of a funny man”, în care un bărbat în frumusețea sa originală este și mai luminos și mai concret. Această frumusețe este distrusă de păcat (aceasta este ideea principală a acestei mici fantezii, saturată cu un fel de tristețe specială

*) Gleb Uspensky se apropie extrem de mult de acest subiect în studiul său despre Venus de Milo (Eseu „Îndreptat” în „Notele lui Tyapuşkin”).

despre fericirea care a intrat în adâncul sufletului și ne strălucește doar ca un vis) - în sufletul nostru s-a păstrat doar o atracție pentru frumos, o căutare tremurătoare a ei. Dar despre cum, în cuvintele lui Dostoievski, „ideea estetică în umanitate s-a întunecat”, să spunem mai departe, să revenim deocamdată la doctrina frumuseții în lume și la semnificația ei pentru noi. „Declar, spune bătrânul Verkhovensky îndurerat, că Shakespeare și Rafael sunt mai înalți decât emanciparea țăranilor, mai presus decât generația tânără, mai presus decât aproape întreaga umanitate deja - pentru că ei sunt deja rodul, rodul adevărat al tuturor . omenirea - și poate fi cel mai înalt fruct care poate fi... Dar știți că fără englezi mai este posibil ca omenirea să trăiască, fără Germania este posibil, fără omul rus este prea posibil, fără știință este posibil este posibil, fără pâine se poate, fără frumusețe numai este imposibil, pentru că nu va fi absolut nimic de făcut pe lume. Întregul mister este aici, toată povestea este aici. Păianjenul în sine nu va sta inactiv fără frumusețe, se va transforma în grosolănie. Această tiradă minunată, pusă în gura lui Ștefan Trofimovici când acesta era deja fără el însuși, dezvoltă, totuși, unul dintre cele mai importante gânduri ale lui Dostoievski, că totul este „susținut” de frumos, care este „întregul secret” al vieții, adevărul ei. și puterea sa, baza și norma sa. Același Stefan Trofimovici spune că „întreaga poveste este aici”: „Este mult mai necesar ca o persoană decât propria fericire să cunoască și în fiecare moment să creadă că

există undeva deja o fericire perfectă și calmă - pentru toată lumea și pentru orice. Întreaga lege a existenței umane constă numai în faptul că o persoană se poate pleca întotdeauna în fața celui nemăsurat de mare. Dacă privezi oamenii de ceva nemăsurat de grozav, atunci ei nu vor trăi - și vor muri în disperare. Nemăsuratul și Infinitul sunt la fel de necesare omului ca și mica planetă pe care trăiesc. Nevoia de estetică

Ce fel de închinare păzește în om această legătură cu Infinitul - și în protejarea ei, așa cum vom vedea mai târziu, este cheia sănătății, distrugerea acesteia este sursa corupției și a morții.
Despre nevoia estetică, profunzimea ei, unde este indisolubil legată de sfera morală și religioasă, Dostoievski în acest ciclu de idei predate așa cum a predat Schiller: în esența ei, atracția pentru frumos i se pare omogenă cu căutarea Infinitului (i.e. , cu mișcările religioase ale sufletului), cu căutarea binelui. Din momentul în care această unitate originală, internă, a principiului estetic cu sfera religioasă și morală a fost încălcată - și „ideea estetică în umanitate a fost încețoșată”. În întregime, mișcarea estetică din suflet este baza fundamentală a ființei noastre. Iată ce citim într-un pasaj remarcabil în care Șatov îi expune lui Stavrogin propriile gânduri: „Rațiunea și știința în viața popoarelor au ocupat întotdeauna, acum și de la începutul secolelor, doar o poziție secundară și o vor îndeplini în continuare. până la sfârşitul secolului. Popoarele sunt formate și mișcate de o forță diferită, comandă și dominantă, dar a cărei origine este necunoscută și inexplicabilă. Această putere este puterea unei dorințe nesățioase de a ajunge la sfârșit (adică de a atinge perfecțiunea - V. 3.) și în același timp de respingere a sfârșitului (adică, căutând în perfecțiune infinitul V. 3.). Aceasta este puterea confirmării neîncetate și neobosite a ființei cuiva și a tăgăduirii morții. Spiritul vieții, așa cum spune Disania, „râuri de apă vie”, a căror epuizare amenință atât de mult Apocalipsa. Începutul este estetic, așa cum spun filosofii (*), începutul este moral, așa cum se identifică. Căutarea lui Dumnezeu, ca niște șanțuri
♦) Desigur, aici se înțelege Schelling.

Îl fac mai ușor. Scopul întregii mișcări a poporului, în fiecare națiune și în fiecare perioadă a existenței sale, este singura căutare a lui Dumnezeu... ”În noile materiale publicate acum, găsim la Dostoievski o astfel de idee, care este apropiată de pasajul de mai sus: „Duhul Sfânt este o înțelegere directă a frumuseții, conștientizarea profetică a armoniei și, în consecință, o străduință constantă pentru aceasta. Aceasta este o interpretare estetică a umbririi binecuvântate a sufletului Sf. În spirit, sau altfel spus, interpretarea religioasă a mișcării estetice este în întregime legată pentru Dostoievski de doctrina integrității primordiale în om, a acelei conexiuni interioare în el a principiilor estetice, morale și religioase, care este atât de importantă. tipic acestui ciclu de idei despre frumusețea în lume și despre om, despre căutarea noastră neobosită a frumosului, despre faptul că frumusețea păstrează lumea și istoria. Chiar și în bătrânul Zosima, ale cărui învățături dezvoltă aceeași temă a frumuseții în om, a integrității originare și a adevărului din el, găsim aceleași gânduri. „Se ascund multe de oameni”, spune el, în schimbul căruia ni s-a dat un sentiment atât de secret al

unei conexiuni vie cu lumea cealaltă. Acest sentiment este cel care determină atât receptivitatea estetică, cât și semnificația creativă a oricărei încântări. „Căutați desfătare și bucurie”, ne învață bătrânul Zosima, dar nu vă rușinați de acest exod, prețuiește-l, căci este un dar al lui Dumnezeu, unul măreț.
În materialele pentru „Demonii” găsim un astfel de loc: „A venit Hristos atunci, pentru ca omenirea să știe că natura ei pământească, spiritele) umane pot apărea într-adevăr într-o strălucire atât de cerească, de fapt și în trup, și nu. doar într-un singur vis și idealuri - ceea ce este și natural și posibil. În aceste cuvinte, incompletitudinea creștinului

idei - înfățișarea lui Hristos este luată nu în jertfa lui răscumpărătoare, care singura ne-a mântuit, ci în apariția și revelarea chipului primordial al lui Dumnezeu. Ar fi posibil, ascuțind gândirea lui Dostoievski, să spunem chiar că puterea mântuitoare este conținută în ființa însăși, dar este legată de păcat și de „pentrunderea” care a avut loc de aici, iar Hristos s-a întors la puterea mondială asupra acestei puteri... Dintr-o asemenea interpretare, nu este departe de o asemenea înțelegere a lui Hristos, care vede în El un „mesager al lui Dumnezeu”, însuflețit de puterea de sus, dar nu pe Fiul lui Dumnezeu... Nu vreau să-l atribui lui Dostoievski. asemenea gânduri care nu îi sunt caracteristice, ci credința că puterea mântuirii este dată lumii de la crearea ei, că este conținut în ea că frumusețea este dovada și manifestarea acestei puteri și că este necesar doar să stăpânește această putere – și formează baza naturalismului creștin al lui Dostoievski. Este adevărat că ideea estetică s-a „înnorat” în umanitate, iar frumusețea a devenit un „mister” (cum citim în același „Idiot”, unde a fost exprimată și ideea că „frumusețea va salva lumea”) - dar acesta este deja începutul unui alt ciclu al gândurilor lui Dostoievski, la care vom trece mai târziu.
Motivele naturalismului creștin pătrund foarte subtil și profund multe dintre discursurile bătrânului Zosima, iar aici ortodoxia autentică, cu cosmismul ei strălucitor, cu așteptarea ei la „îndumnezeirea” lumii prin Biserică și în Biserică, este imperceptibil. combinat cu naturalismul, care desființează în mod esențial Golgota și moartea Mântuitorului, făcând chiar inutilă Învierea Mântuitorului, dar vie!, în întregime revelația Întrupării (*) și chiar miracolul transformării „apei” în „vin nou” - un miracol care poate fi ușor reinterpretat tocmai în tonurile creștine-
*) Același lucru este caracteristic teologiei lui VV Rozanov, dacă se poate vorbi de „teologia” lui.

nici un naturalism care să nu știe că Biserica comunică harul mântuirii doar prin sacramente...
4. În lumina gândurilor dezvoltate, ideea dragă a lui Dostoievski despre „restaurarea omului căzut”, ideea mântuirii, este iluminată într-un mod nou. Am spus deja că în această idee Dostoievski stă în esență pe baza înțelegerii creștinismului de către biserică, dar puterea mântuitoare a Bisericii este înțeleasă aici din nou în categoria „sfințenie” (paralelă cu categoria „Întrupare”), și nu este prezentat în sacramente. Există un pasaj remarcabil în Frații Karamazov, în care motivele naturalismului creștin ajung la expresia lor ultimă, recunoașterea faptului că mântuirea nu vine din afară (nu

de la Dumnezeu și de la Biserică), ci din însăși esența omului, dacă este „sfințit”, adică lepădă puterea păcatului. Iată locul (reflecțiile lui Alioșa despre bătrânul Zosima): „Totuși, el este sfânt; bogat, nu sărac, nici înălțat, nici smerit, dar toți vor fi ca copiii lui Dumnezeu și Împărăția lui Dumnezeu va veni. ” „La asta a visat inima Alioşei”, adaugă Dostoievski. Este Alioșa singură, sau însuși Dostoievski? Cred ca da. La apariția Împărăției lui Dumnezeu – în acest sistem de idei – nu există nimic care să depășească puterea umană – trebuie să devină clară și puternică, pentru că există deja în adâncurile „pământului”, iar calea sfințeniei, calea iubirii dă spațiu acestei forțe. Aici este dat comentariul potrivit asupra gândirii cărții. Myshkin că „frumusețea va salva lumea”. Nu spune aici - artă - și, prin urmare, utopia estetică a lui Dostoievski este diferită de utopia estetică a lui Gogol sau Scriabin. Dacă frumusețea

cum o forță obiectivă, și nu ca creativitate artistică, poate salva lumea, înseamnă altfel că restabilirea acelei integrități a lumii, care s-a păstrat în adâncul ei și care este izvorul frumuseții, ca putere a Sfântului Spiritul coexistând cu lumea, va salva lumea, dacă va prevala asupra „obscurării” ideii estetice în umanitate. Mântuirea lumii prin frumusețe este mântuirea prin sfințenie, prin manifestarea acelei puteri care este zdrobită de păcat.
Formula despre mântuirea lumii prin frumusețe este o formulă sofiologică - și în sensul că se bazează pe recunoașterea faptului că frumusețea lumii urcă la un fundament ideal, la profunzimea sofistică a lumii și în sensul că „mântuirea” lumii este tocmai „restaurarea”, adică restaurarea lumii. adică manifestarea întemeierii sofistice a lumii, zdrobită și acoperită cu o coajă întunecată a păcatului și a neadevărului. Filosofia estetică nu poate fi, în general, alta decât sociologică, dacă consideră frumusețea ca fiind o realitate și nu o aparență” („Schein”, așa cum spune estetica germană), căci în frumusețe este dat unul dintre cele mai importante motive ale sofiologiei în general (*) . Dar în sofiologia rusă nu s-a cântărit suficient că ideea estetică „s-a întunecat în umanitate”, care este „fața întunecată a Sophiei create” (**). Dostoievski, mai mult decât alții, a abordat această latură a problemei, ținând cont de care sofiologie se eliberează pentru prima dată de elementele naturalismului și exprimă ireproșabil învățătura creștină despre lume, așa cum este păstrată de Biserica Ortodoxă. Vom trece acum la ce credea Dostoievski despre „obscuritatea” ideii estetice, dar deocamdată subliniem că în
*) Vezi articolul meu „Depășirea platonismului și înțelegerea sofiană a lumii”. Cale.
♦♦) Vezi studiul meu, în curs de pregătire pentru publicare, pe tema „Fața întunecată a Sophiei create”.

Formula despre mântuirea lumii prin frumusețe este dată nu ca o apologie a artei, ci ca o idee religioasă - mântuirea lumii prin sfințenie, prin restaurarea chipului lui Dumnezeu în noi.
5. Nu văd nevoia de a construi ipoteza pe care a propus-o Komarovich cu privire la punctul de cotitură estetic și spiritual la Dostoievski când se afla la Dresda. Din materialul prezentat, ceea ce este adevărat, nu este dezvoltat într-o ordine genetică, pentru care încă nu există date suficiente, dar într-o revizuire sistematică, este clar că în sfera estetică Dostoievski și-a concentrat încă de la o vârstă

fragedă cele mai bune speranțe și a atras forța . pentru credinţa în posibilitatea „transfigurării”. Pe vremea entuziasmului său pentru socialismul utopic, care a oficializat pentru prima dată ideea unei „ordini normale” a omului și a omenirii, Dostoievski trăia cu pasiune și pasiune pe temele artei, deși încă nu și-a formulat clar. utopie estetică. Prăbușirea credinței în căile exterioare ale „ordinei normale” a omului și a omenirii, o cunoaștere strânsă a întregului întunericul din om care i-a fost revelat în munca grea, conștiința că „restaurarea unui om căzut” este posibilă numai pe acele căi de transformare interioară, care rasa l-a înaripat pe Hristos către oameni, au dus la apariția utopiei estetice și naturalistice asociate cu doctrina „pochvennichestvo”, cu recunoașterea că în om și umanitate există forțe bogate, zdrobite de păcat. iar neadevărul, forțele esteticii. Începutul estetic aici este luat ca un holistic, intern, unit cu sfera morală și religioasă, ca închinare a Începutului Superior, teologic vorbind, ca putere a Duhului Sfânt, care acționează în lume.
Dar acest concept religios și estetic s-a dovedit a fi fragil - deja datorită faptului că există

esenţa principiului estetic nu a protejat lumea de cădere şi de o iubire pervertită a păcatului. Sfera morală și principiul estetic nu sunt în unitatea lor originală. Deja în The Idiot se spune că frumusețea este o ghicitoare, aparent în sensul că este neputincioasă și nu se poate dezvălui în profunzimea ei, care rămâne ascunsă.
Am citat deja acele rânduri din scrisoarea lui Dostoievski către fratele său, unde relatează că scrie „scrisori despre artă”: „Acesta este de fapt despre scopul creștinismului în artă”. Dacă te gândești la aceste rânduri și le compari cu binecunoscutul gând al lui Gogol că în artă ni se dau „pași invizibili către creștinism”, adică. scopul artei în creștinism (și nu creștinismul în artă, așa cum scrie Dostoievski) este dezvăluit, devine clar că pentru Dostoievski arta din afara creștinismului, așa cum spune, nu își face față sarcinii sale, că nu își poate deschide aripile fără creștinism. iar „scopul creștinismului în artă” ar trebui să constea, evident, în aceea, pentru a „ajuta” arta. Poate chiar să-l salvez? El nu a ajuns la acest gând, spre care în esență Dostoievski se îndrepta, dar aruncă lumină asupra dialecticii căutărilor sale în acest domeniu. La urma urmei, toată necazul este, potrivit lui Dostoievski, că „ideea estetică s-a întunecat în om”. Sensul acestei fraze semnificative nu poate fi interpretat decât în așa fel încât puterea care era inerentă principiului estetic în esența sa, în integritatea sa inițială (unde este conectată în interior cu puritatea morală și adevărul religios) s-a slăbit în ea, deoarece această legătură originală între frumusețe și bunătate a fost ruptă, artă și moralitate. Aici se află cheia tuturor gândurilor amare de mai târziu ale lui Dostoievski, care l-au subminat.

utopie estetică. Imoralitatea care domnește în subteranul omului, descrisă cu atâta forță în Note din subteran, este acum principalul fapt despre om, iar Dostoievski, dezvoltând aceste teme, le dezvoltă inițial fără legătură cu problema principiului estetic (prințul Valkovski). , Svidrigalov, Raskolnikov). Deja în conceptul timpuriu de „Demoni”, care a devenit acum cunoscut, există pentru prima dată o abordare a convergenței problemei abominației umane cu viața estetică

din noi. În Idiotul, care, după cum se știe acum, a suferit o revizuire foarte serioasă, deși se dă o formulă decisivă a utopiei estetice („frumusețea va salva lumea”), dar ea tot nu este dată în vorbire directă, ci cumva în trecere. Și în același Idiot există o remarcă a prințului că „frumusețea este un mister”. Din ce în ce mai ascuțite aceste îndoieli sunt exprimate în discursurile lui Hippolit. El însuși, citând cuvintele prințului despre puterea mântuitoare a frumuseții, a fost cel care l-a întrebat - "ce frumusețe va salva lumea?" Ce poate însemna această îndoială? Nu este că nu orice frumusețe va salva lumea? În Posesiuni, așa cum au fost completate de Dostoievski, ambiguitatea frumuseții devine deja clară, iar Stavrogin este purtătorul acestei ambiguități. (Inițial, el este „prinț” - o continuare, deși în direcția opusă, a ceea ce a fost modelat în imaginea prințului Myshkin). „Ai spus – cuvintele lui Shatov către Stavrogin – că nu știi diferența de frumusețe dintre un fel de glumă brutală și voluptuoasă și orice fel de ispravă – chiar și un sacrificiu de viață pentru umanitate. Este adevărat că la ambii poli ai găsit coincidența frumuseții, aceeași placere? Într-adevăr, ideea estetică în umanitate a devenit „încețoșată” dacă frumusețea se dovedește a fi atât de ambiguă încât unitatea

frumusețea și bunătatea nu se mai poate vorbi. „Demonii” este în general saturat de tema frumuseții - acolo toate personajele principale vorbesc despre frumusețe, parcă ar fi fascinate de aceasta, chiar și Verkhovensky Jr., care spune: „Sunt nihilist, dar iubesc frumosul”. Acesta este lucrul înfricoșător, că cineva poate iubi frumusețea și rămâne nihilist. Despre ce fel de „putere mântuitoare” a frumuseții putem vorbi aici - frumusețea nu s-ar dovedi a fi nu puterea mântuirii, ci doar o ispită care duce la infinitul întunecat al păcatului ... Psihologia lui Stavrogin (care este precedată în aceasta din cărțile Valkovsky și Svidrigailov) este deja legat de un sex secret teribil - mărturisirea lui reprezintă goliciunea teribilă, teribilă a acestei sfere. Din „însemnările” prințului care au precedat „Demonii” aflăm că prințul (Stavrogin) înțelege că entuziasmul l-ar putea salva, dar pentru entuziasm îi lipsește un sentiment moral. Aceasta este dezintegrarea integrității originare, în care principiile estetice și morale sunt una: entuziasmul (însăși „acea „erupție” despre care vorbește atât de profund bătrânul Zosima) este posibil doar atunci când viața estetică și morală este reunită. De aceea Șatov îl sfătuiește pe Stavroghin să se vindece prin muncă (adică asceză), - iar în notele mai sus menționate ale principelui, după cuvintele citate, citim: „principiul estetic depinde de religie, adică presupune sfințenia. a sufletului, convertirea lui la Dumnezeu și bunătate”.
Intenția Idiotului, așa cum vedem dintr-o scrisoare a lui Dostoievski, a fost „de a descrie o persoană pozitiv frumoasă. Nu există nimic mai dificil decât asta în lume.... Frumosul este doar un ideal... în lume există un singur chip pozitiv frumos - Hristos. Aceste rânduri lasă impresia că misterul umanității lui Dumnezeu a lui Hristos, pe care Dostoievski îl simțea în general

Ei bine, în acest context, chipul pur uman al lui Hristos cade înaintea noastră - pentru că el devine „idealul” omului! Întregul gust al naturalismului se exprimă tocmai în faptul că acea plinătate, acea perfecțiune, care este concepută în Hristos ca om, este, parcă, legată

de o persoană obișnuită, ca de altarul său ascuns, primordial. Pentru Dostoievski, copiii au strălucit cu această frumusețe, bătrânul Zosima conținea deja în sine „secretul reînnoirii pentru toată lumea”, iar acest secret al reînnoirii rămâne nedescoperit în noi toți. „Am fost îngrozit de marea putere inactivă, care a intrat în mod deliberat în urâciune”, spune bătrânul Stavrogin - pentru acea putere de reînnoire, care este ascunsă în noi, dacă rămâne „inactivă”, dacă legătura interioară dintre estetic și principiile morale sunt distruse (a căror combinație, după cum am văzut, imposibilă pentru un om căzut în afara religiei) - se transformă în perversiune și abominație. În esență, „nebulozitatea ideii estetice” exprimă nu latura morală, ci latura ontologică a păcatului, care distruge acea puritate și claritate care protejează viziunea lui Dumnezeu.

Dar opera critică a lui Dostoievski nu s-a oprit aici – analiza lui a mers mai departe și ne-a oferit acea tiradă a lui Dmitri Karamazov, excepțională în profunzime și teribil în adevăr, în care găsim mai multe teze diferite.

6. Având în vedere importanța extremă a acestui acord final în filosofia estetică a lui Dostoievski, care completează distrugerea utopiei sale estetice, vom cita discursul lui Dmitri Karamazov în întregime - pentru ca cititorul să-l descompună mai ușor în ei. părți componente: multe motive separate sunt condensate în ea deodată.

„Cad și consider că este frumos pentru mine”, spune Mitya Alyosha. Această frumusețe teribilă

lucru groaznic. Îngrozitor pentru că este de nedefinit, dar este imposibil de determinat, pentru că Dumnezeu a dat doar ghicitori. Aici țărmurile converg, aici toate contradicțiile trăiesc împreună... Nu pot suporta că o alta, chiar o inimă umană mai înaltă și cu o minte înaltă, începe cu idealul Madonei și se termină cu idealul Sodomei. Este și mai groaznic cine, având deja în suflet idealul Sodomei, nu neagă idealul Madonei și inima îi arde de el. Nu, omul e lat, prea lat, l-aș restrânge. Ceea ce i se pare minții ca o rușine, pentru inimă este în întregime frumusețe... În Sodoma, frumusețea se află pentru marea majoritate a oamenilor - știai sau nu acest secret? Lucrul îngrozitor este că frumusețea nu este doar un lucru teribil, ci și un lucru misterios. Aici diavolul luptă cu Dumnezeu, iar câmpul de luptă este inima omului.

În această tiradă mică, dar genială, multe idei foarte importante sunt cuprinse deodată - într-o formă ascuțită și lapidară, toate îndoielile, toate reflecțiile dureroase ale lui Dostoievski asupra misterului frumosului sunt concentrate aici. Aș dori să evidențiez patru idei principale care ne dezvăluie dialectica căutărilor estetice ale lui Dostoievski.

Prima și principala idee care distruge întreg visul naiv al „puterii salvatoare” a frumosului stă în ambiguitatea percepției estetice, care ignoră diferența dintre bine și rău. S-ar putea crede că în această parte a discursului lui Mitya, în care sunt indicate mai multe tipuri de ambiguitate ale desfătării estetice, este reprodus cursul descoperirilor amare ale lui Dostoievski. Prima descoperire a fost că în dezvoltarea vieții estetice se poate începe cu Madona și se poate termina cu Sodoma, în care inima vede și frumusețea. Așa a înțeles Dostoievski în gândul său că „estetic

ideea s-a întunecat în omenire” — și anume că putem găsi frumusețe în păcat și urâțenie (morală): „ceea ce mintea (adică, conștiința morală) consideră o rușine, inima este în întregime frumusețe”. Frumusețea înseamnă, pentru a folosi expresia lui Nietzsche, „dincolo de bine și de rău”, adică poate fi atât bine, cât și rău; prin urmare, nu există nicio legătură internă între frumusețe și bunătate, frumusețea este indiferentă față de bine și nu se poate baza pe frumusețe. Probabil că poți începe cu idealul Madonei — dar aceasta va fi doar faza inițială... La cel mai înalt stadiu găsim oameni care îmbină idealul Sodomei cu venerarea Madonei, cu arderea inimii pentru ea. Această etapă este și mai îngrozitoare - pentru că, dacă în prima parte Dostoievski a afirmat absența unei legături interne între frumos și bunătate, posibilitatea de a delecta și de a găsi frumusețea în rău, adică îi distruge întreaga utopie estetică - atunci în acest tip „mai înalt ” de acolo apare misterul frumuseții, care nu numai că poate fi găsită în rău, dar care face atât binele cât și răul egale. Aceasta nu mai este ambiguitatea frumuseții - acesta este „teribilul” din ea. Nu degeaba se folosește aici cuvântul despre Sodoma - rămâne neterminată doar tema cu care este saturată întreaga carte a Fraților Karamazov - tema sexului (*). Tocmai legătura dintre frumos și sex este cea care îi creează ghicitoarea - căci ideea nu este doar că nu există nicio legătură internă între bine și frumos, adică nu numai asupra ambiguității frumuseții, în extramoralitatea ei - ci și asupra faptul că sexul este profund legat de frumusețe, nu numai în expresiile sale normale, ci și în expresiile sale pervertite. Perversiuni în regiune

*) Vezi schița mea despre Fiodor Pavlovici Karamazov, dedicată problemei sexului în Frații Karam.Culegere de articole despre Dostoievski ed. A. Bemom. Emisiune. II.

la („rușine” pentru conștiința morală) este esența perversiunii din punct de vedere moral, dar nu estetic... Există un mister în domeniul însuși (subliniat pentru prima dată în cartea lui Bankovsky, dezvoltată apoi în Svidrigailov, în Stavrogin și ajungând la deplina dezvoltare în întreaga familie Karamazov). Întregul Karamazovism este legat de sex, iar frumusețea se dovedește a fi legată de sex într-o asemenea măsură încât îl însoțește în toate contorsiunile sale. Prin podea, sufletul încă caută frumusețea așa cum o caută în afara lui. Aceasta este oroarea „descoperirii” pe care o face Dostoievski. Și, bineînțeles, acele asocieri între sfera estetică și gen, care de pe vremea lui Darwin au avut loc atât în estetică, cât și în biologie, par infantile și superficiale în raport cu abisul care îl înconjoară aici pe om pentru Dostoievski. Despre același Mitya Karamazov, care i-a pus în gură cuvinte minunate despre frumusețe, spune procurorul, (*) că două abisuri îl trag spre el - abisul de sus și abisul de dedesubt. La această întoarcere a sufletului nostru către două abisuri în același timp se referă cel de-al treilea ciclu al gândurilor lui Dostoievski că „omul este larg, prea larg”; „Aș fi restrâns-o”, continuă. Omul este mic și sărac, neînsemnat și slab pentru a stăpâni libertatea care i se deschide datorită acesteia; Ambiguitatea estetică pe care a întâlnit-o Dostoievski ascunde misterul libertății și, în același timp, extinde această temă, căci libertatea nu este doar alegerea binelui și a răului, ci libertatea față de morală este posibilă. Aspectul estetic al libertății își pune tema mult mai largă și mai tragică, și cel mai important

*) Pentru mai multe despre acest set foarte important de idei, vezi studiul meu despre Fiodor Pavlovici Karamazov.

dezvăluie neputinţa omului. Întregul mister al frumuseții constă în faptul că frumusețea este legată de neînțeles de starea spirituală în fața a două prăpastii, că, în consecință, este mai profundă decât ambele, că fie nu are nimic de-a face cu victoria binelui într-o persoană, sau în orice caz nu are relaţia pe care o credea pe Dostoievski cu utopia sa estetică. Spre deosebire de viziunea idilică și naivă a prințului Myshkin, acum aflăm că frumusețea nu numai că nu va salva lumea, dar că distruge și poate distruge lumea. Urmând frumusețea, o persoană tocmai intră în planul în care se deschid în fața lui două abisuri, la fel de ademenitoare, neascultând în egală măsură unei persoane și străduindu-se să o devoreze. Iar faptul că această căutare a frumosului este legată de sexul „neîngrădit”, că sexul în om, fiind sursa a tot ceea ce este profund, este în același timp sursa celor mai teribile căderi ale sale, precum cele despre care le povestește Stavrogin în mărturisirea - aceasta arată și toată dezordinea omului, toată neputința lui, dezvăluind în același timp misterul frumosului.
Ultimul acord, cu care se încheie acest genial pasaj, este dedicat tocmai misterului frumosului. Care este sensul acestei părți a discursului lui Mitya? „Câmpul de luptă dintre diavol și Dumnezeu este inima omului” - asta înseamnă că lupta noastră continuă în inimă, dar inima noastră însăși este neputincioasă, pentru că este orbită de frumusețe, care o lipsește de putere morală, libertate morală, transformă o persoană într-un fel de medium, asimilând razele emanate de la două forțe opuse și care se luptă. Lupta răului cu Dumnezeu continuă sub masca frumuseții, trebuie să aibă loc în inima omului, căci la asta este chemat omul, dar natura lui este

o altă atracție naturală pentru frumos – tocmai aceea căreia îi sunt dedicate atâtea gânduri înțelepte și strălucitoare ale bătrânului Zosima, cea în care Dostoievski își pune încă atâtea speranțe în Frații Karamazov – nu poate fi puterea mântuirii. Nu frumusețea va salva lumea, ci frumusețea din lume trebuie salvată – aceasta este concluzia teribilă tragică de care se apropie Dostoievski, dar nu îndrăznește să o realizeze. Frumusețea în lume este subiectul unei „lupte” între înclinația rea și Dumnezeu. Există frumusețe în afara lumii – frumusețe eternă, primordială în Dumnezeu, dar frumusețea din lume a căzut în robia răului... Apărătorii înțelegerii sofiene a lumii nu au vrut și nu vor să înțeleagă că Sophia creată. sau Sophia în lume, deși și-a păstrat puterea frumuseții în integritatea ei îmbrăcând lumea pretutindeni și întotdeauna cu o frumusețe minunată - dar în Sofia a lumii însăși, ca purtătoare a frumuseții, a existat o scindare, o scindare similară în personalitatea noastră; pe lângă chipul strălucitor al Sophiei, a apărut și chipul întunecat al Sophiei create. Frumusețea însăși a rămas neafectată de această scindare și, prin urmare, „frumusețea rea”, frumusețea demonismului, a devenit posibilă – și însăși frumusețea răului mărturisește faptul că răul urcă în baza sa la ființa primordială, la acea etapă din viața lui. creatura când totul era „bine este rău”. Dar tocmai pentru că frumusețea a rămas neafectată de ascensiunea răului, că „strălucește chiar și pentru rău” (dar nu sfințește și nu transformă răul – acest lucru a fost înțeles de

Dostoievski cu groază, cu angoasă; vezi în special discursurile lui Mitya), este, parcă, un gaj al mântuirii, ea se întoarce întotdeauna în răul însuși la integritatea originară a ființei. Dar frumusețea din lume trebuie mântuită - și această mântuire a frumuseții în lume este posibilă numai ca biserică a lumii și a sufletului.
7. Nu este nevoie să continuăm să le dezvoltăm

gânduri, pentru că deja depășim limitele a ceea ce a reușit să spună Dostoievski. Este important pentru noi să nu spunem pentru el ceea ce nu a avut timp să exprime, ci să înțelegem dialectica din gândirea sa și să înțelegem filozofic momentul de cotitură care s-a produs în el. Poziția filozofică a lui Dostoievski a fost într-o măsură extrem de profund îmbrățișată de naturalism, adică. credința în natură, în puterea și adevărul naturii. Abordarea misterului răului în timpul șederii în muncă grea a fost forța principală în dialectica căutărilor lui Dostoievski, căci a distrus optimismul naiv al oricărei iluminări și a luminat „întunericul” din „natură”. Captivat misterios de viziunea acestui întuneric, Dostoievski a vrut să-l expună până la capăt, în timp ce el însuși se ținea de un naturalism oarecum transformat - de credința în „pământ”, în sufletul poporului, în geniul poporului. Din această credință, vechea lui închinare a frumosului, tot „șilerismul” său a trecut într-o utopie estetică, într-o nouă credință arzătoare în puterea mântuitoare a frumosului, într-un sens transformator al încântării și freneziei, într-o transfigurare prin sfințenia noastră. natura, într-o posibilitate prin sfințenia reînnoirii și restaurării — în ordinea „evoluției”, liberă, dar „naturală” pentru om. Dar deja în perioada formării acestei utopii, „misterul” frumuseții a început să apară în Dostoievski din ce în ce mai tulburător și mai dureros, până când și-a dat seama că frumusețea însăși este în captivitate în lume, că nu este ea. cine ne poate salva, dar că ea trebuie să fie salvată. Aceasta a distrus nu numai utopia estetică, ci a distrus în esență tot naturalismul naiv, i-a eliberat înțelegerea creștinismului de acea naturalizare care nu i-a permis lui Dostoievski să înțeleagă pe deplin întregul mister al bisericii și trecerea ei prin istorie, prin lume.

Dostoievski a murit fără să spună ce i s-a descoperit. Și îi putem spune gândurile până la capăt doar dacă înțelegem dialectica căutărilor lui Dostoievski, înțelegem de ce frumusețea a devenit un „mister” pentru el.
V. V. Zenkovsky.

IDEEA PRINCIPALĂ A FILOZOFIEI LUI SPINOSA.
(La aniversarea a 300 de ani de la ziua nașterii pe 24 noiembrie 1632).
În cele trei secole care s-au scurs acum de la nașterea lui Spinoza, concepția sa religios-filosofică nu numai că a fost supusă celor mai diverse aprecieri, ci a cunoscut și o soartă care, prin bruscarea schimbărilor, poate fi numită dramatică. Timp de mai bine de un secol, până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, opinia publică religioasă a Europei s-a uitat cu dezgust și groază la Spinoza, ca la cel mai nociv și nerușinat ateu; și mulți dintre filozofii francezi ai Iluminismului, precum Bayle și Voltaire, nu s-au deosebit, în esență, de această judecată a credincioșilor - ei vedeau în sistemul lui Spinoza pur și simplu o absurditate fără sens. Această atitudine a fost înlocuită în

Germania, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, de o glorificare entuziastă a lui Spinoza. În 1785, Jacobi și-a publicat conversația cu Lessing, în care acesta din urmă se plângea că Spinoza era tratat ca un „câine mort” și își mărturisea dragostea pentru ideile sale. Jacobi însuși credea că orice filozofie rațională consistentă trebuie să fie spinozism, respingând, totuși, tocmai din această cauză, ideea de filozofie rațională. Herder, Goethe, Schleiermacher au glorificat religiozitatea profundă, pură și altruistă a unui gânditor care, nu cu mult timp înainte, era considerat un ateu obscen și notoriu. Hegel, în istoria sa a filozofiei, cu instinctul său caracteristic pentru înțelegerea particularităților fenomenelor spirituale, a explicat că panteismul lui Spinoza, care afirmă identitatea „Dumnezeu și natură”, nu este ateism, ci acosmism: nu Dumnezeu este cel care dispare în Sistemul lui Spinoza, parcă ar fi înlocuit de natură, ci, dimpotrivă, pace, fără urmă dizolvată în Dumnezeu. Apoi, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în legătură cu declinul general al creativității filozofice, o atitudine pasională - pozitivă

orice sau negativul la filozofia lui Spinoza dispare cu totul, fiind înlocuit de un studiu istorico-filosofic amănunțit al viziunii sale asupra lumii. Kuno-Fischer în Istoria filosofiei, urmând schema hegeliană a dezvoltării dialectice rectilinie a ideilor în istoria filozofiei, înfățișează sistemul lui Spinoza ca raționalism pur, ca o completare consecventă și neînfricată a direcției lui Descartes. Această evaluare evident unilaterală ridică imediat obiecții. În 1862, opera de tineret a lui Spinoza a fost descoperită în olandeză (aparent existent într-o traducere olandeză dintr-un original latin): A Short Treatise on God, Man and His Bliss, în care motivele timpurii și, prin urmare, primare apar foarte clar. . Pe baza acestei lucrări, un număr de cercetători descoperă alte surse, neraționaliste, ale viziunii sale asupra lumii. Rabinul Breslav Joel stabilește dependența lui Spinoza de teologia evreiască medievală, Avenarius și Sigvart aduc ideile sale mai aproape de cele ale lui Giordano Bruno, învățatul spinozist Freudenthal descoperă influența profundă a scolasticii asupra lui Spinoza. Aceste înțelegeri diferite, în esență, nu se contrazic: ele stabilesc o influență comună, trecută prin diferite canale, asupra lui Spinoza a noului misticism platonic și prin aceasta afirmă, spre deosebire de Kuno-Fischer și de concepția predominantă în general, elementul mistic. în învăţăturile lui Spinoza. La sfârşitul secolului al XIX-lea, noi, în Rusia, suntem reînviaţi în controversa dintre Vl. Solovyov și A. Vvedensky, vechea dispută despre ateism sau religiozitatea viziunii despre lume a lui Spinoza: Vvedensky consideră panteismul lui Spinoza a fi ateism consistent, în timp ce Vl. Solovyov afirmă religiozitatea lui Spinoza și recunoaște influența lui Spinoza asupra propriilor sale opinii religioase originale. În vremea noastră, în ciuda noului declin general al interesului pentru filosofia lui Spinoza, se înființează o societate științifică internațională care poartă numele lui Spinoza (la aniversarea a 250 de ani de la moartea lui Spinoza în 1927), este publicată Bibliotheca Spinozana (o colecție de documente și studii legate de viața și învățătura sa) și este publicată pentru prima dată, de lucrările Academiei de Științe din Heidelberg, editate de Gebhard, o ediție cu adevărat critică a lucrărilor sale.
Toată lumea știe că filosofia lui Spinoza este panteismul, afirmarea unității lui Dumnezeu și a lumii. Dar „panteismul” este un nume general, care conține linii de gândire destul de eterogene în alte

privințe. Se obișnuiește să identificăm panteismul cu naturalismul, cu înlocuirea lui Dumnezeu cu natura, adică cu orbirea, incapabil de a discerne în ființă.

nimic altceva decât sistemul naturii. Că sistemul lui Spinoza nu este pur și simplu și numai panteism naturalist a fost deja arătat, așa cum am arătat mai sus, de Hegel. Nu se poate nega, desigur, că acest sistem include și un element de naturalism. Tocmai din „Scurtul tratat” menționat mai sus se vede clar că una dintre intuițiile esențiale ale lui Spinoza a fost intuiția „unității întregii naturi”; legătura lui Spinoza cu naturalismul Renașterii este incontestabilă; este cunoscută apropierea sa din tinereţe de cercul naturalist al lui van Ende din Amsterdam. Cu toate acestea, nu numai că naturalismul nu epuizează sensul panteismului lui Spinoza, dar nu constituie sensul său cel mai profund și primar. Adevărata esență a învățăturilor lui Spinoza nu este determinată nici de panteismul matematic condiționat de raționalismul cartezian, care nu numai că a determinat cunoscuta formă de expunere a sistemului său în „Etica” (forma unui manual de geometrie), dar a și încercat. asupra conținutului său, tocmai asupra unuia dintre gândurile centrale ale lui Spinoza, conform căruia „toate lucrurile curg de la Dumnezeu în același mod ca din natura unui triunghi – egalitatea unghiurilor sale la două linii drepte.
În general, este imposibil să dai o explicație monistă a surselor și semnificației filozofiei lui Spinoza. Acest sistem de idei presupus atât de consistent din punct de vedere logic este, de fapt, alcătuit dintr-o combinație de diverse motive. Mai degrabă, ca orice sistem filozofic în general, el pornește dintr-o intuiție determinantă primară, care, totuși, din cauza supraraționalității oricărei intuiții, nu poate fi exprimată într-o singură schemă logică și folosește pentru expresia sa abstractă o combinație a unui număr de elemente exprimate abstract. tendinte.
În această intuiție fundamentală și primară, filosofia lui Spinoza este în orice caz mai profundă decât atât naturalismul, cât și raționalismul. Nu există absolut nicio îndoială că se apropie de intuiția neoplatonismului, dar îi conferă o expresie aparte. Pentru a-i înțelege adevăratul sens, este cel mai convenabil să pornim de la o explicație a punctului sistemului lui Spinoza, care este misterios pentru interpreții săi - combinația în el a doctrinei unității sale inseparabile, primordiale, simple a lui Dumnezeu, ca unic. substanță infinită a tot ceea ce există, cu doctrina eterogenității perfecte și separării „atributelor ъ” sau Zeilor de calitate, ale căror infinite număr doi sunt la îndemâna minții umane: „extindere” și „gândire”. Doctrina unității atributelor în substanță este de obicei înțeleasă ca monism psihofizic, lumile corporale și spirituale nu sunt lumi separate, ci sunt indisolubil legate, deși nu ating sau interacționează laturile uneia, unificate intern și

simpla „substanţă” echivalentă cu Dumnezeu. Desigur, nu poate fi contestat faptul că conceptul naturalist al unui singur univers, care ni se deschide din partea sa fizică și mentală, face parte din viziunea lui Spinoza asupra lumii. Dar sensul principal al doctrinei celor două „atribute” lui Dumnezeu și al unității lor este încă diferit, mult mai profund. Poate fi definit în cel mai apropiat mod ca monism epistemologic bazat pe teoria intuitivă a cunoașterii (1). Spinoza

însuși își explică gândirea cu un exemplu: cercul, ca realitate spațială, iar „ideea” noastră despre acest cerc este una și aceeași, privită doar din două laturi. Acesta este realismul ideal, convingerea că ființa nu este nici o realitate oarbă străină de spirit (punctul de vedere al realismului obișnuit), nici spiritul pur (punctul de vedere al idealismului), ci ceva al treilea, care le cuprinde pe amândouă și, în plus, , nu ca diferitele sale părți, ci ca momente continue și doar abstract deosebibile ale unității primare. Este caracteristic faptul că Spinoza se referă la „anumiți evrei” care au învățat că „Dumnezeu, mintea lui Dumnezeu și lucrurile înțelese de el sunt una și aceeași” (adică teologii evrei medievali, în special Chazdai Kreskas). Spinoza repetă în esență gândirea străveche a lui Parmenide: „gândul este unul și același, și despre ce gândește el”, dezvoltat de Plotin într-o întreagă doctrină sistematică a „Unului” supraexistent și supra-rațional, care, pe a doua etapă inferioară, deoarece „ființa” se diferențiază în momente corelative de „gândire” și „gândit”. Dacă adăugăm la aceasta învățătura lui Spinoza despre infinitul calitativ a lui Dumnezeu, exprimată în nenumăratele sale atribute, dintre care doar două ne sunt la dispoziție (extindere și gândire) și învățătura sa despre cunoașterea intuitivă, care nu este o înțelegere abstractă, obiectivă. , dar „experimentând lucrurile în sine și bucurându-se de ele”, atunci vom vedea că Spinoza, în ciuda raționalismului său și a amestecului evident de naturalism, era un fel de mistic. Misticismul său - nu numai prin metoda sa, ci și prin conținutul ei - poate fi definit ca misticismul cunoașterii contemplative. Întreaga lume nu este pentru el altceva decât realitatea ideilor și a modificărilor lor în mintea lui Dumnezeu; actul de a crea lumea și actul de a cunoaște sau de a desfășura idei în mintea lui Dumnezeu sunt una și aceeași; iar cunoașterea noastră adecvată, în care realitatea atotcuprinzătoare este în fața noastră ca idee, sau în persoana ideilor avem realitatea însăși, este comuniunea noastră cu misterul.

♦) Această semnificație a „doctrinei atributelor lui Spinoza” am încercat să explic în detaliu în articolul de sub acest titlu din Q. Philos. Psiholog. 1912, carte. 114.

actul creator al desfăşurării creatoare a ideilor realităţilor în Dumnezeu, ca noi înşine, sufletele noastre, nu sunt altceva decât modificări ale gândirii lui Dumnezeu. Spinoza este atât de îmbătat și captat de această intuiție a atot-unității mistice a lui Dumnezeu (al cărei secret, în ciuda supra-raționalității lui Dumnezeu, și anume infinitatea lui calitativă și simplitatea interioară absolută, ni se dezvăluie în natura ideal-realistă). de gândire curată) că orice altceva în ființă dispare din privirea lui, se transformă în nimic, sau, parcă, doar într-o undă ușoară de suprafață pe fața lui Dumnezeu sau într-o haină transparentă șovăitoare a lui Dumnezeu. Restul caracterului sistemului său, noi și toate acestea, grandioasa unilateralitate, singura în propriul nostru mod de gândire, este marele gând al gândirii și simplificării de aici: relativitatea înțelegerii binelui și răului în comparație cu percepția nesfârșită a tuturor unităților, negarea tuturor inițialității sau substanțialității, prin urmare, negarea atât a liberului arbitru, cât și a nemuririi individuale și, în final, negarea principiului personal atât în esența lui Dumnezeu, cât și în relația dintre omul si Dumnezeu. Ultimul punct trebuie și el înțeles clar, evitând greșeala de a-l identifica cu un panteism naturalist impersonal. Dacă Spinoza spune că între „mintea lui

Dumnezeu” și „mintea omului” există aproximativ aceeași diferență infinită ca între „constelația” „câinelui” și „câinele, animalul care lătră”, atunci el nu vrea a spune prin aceasta că Dumnezeu este identic cu natura oarbă, impersonală, ci doar afirmă că rațiunea absolută este nu numai cantitativ, ci și calitativ incomparabilă cu conștiința individuală limitată a omului. Sau, după cum spunea spinozistul Goethe: „Profesorul este o persoană, Dumnezeu nu este o persoană”.
Defectul principal, pur logic, al acestui sistem de idei se datorează, însă, și faptului că Spinoza încearcă să-și exprime intuiția mistică nu numai în forme raționale (cum o face orice filozofie), ci și în forme raționaliste. În legătură tocmai cu momentul misticismului gândirii pure stă credința sa în adecvarea ordinii „matematice”, adică abstract-logice a ideilor. La Spinoza, însă, în ideea de infinit calitativ, în ideea unității atributelor logice și eterogene, motivul principal al „teologiei negative” fulgeră și poate conține chiar și ideea unui super- cunoașterea rațională a Existentului sub forma „unității contrariilor” (ideea principală a sistemului lui Nicolae din Cusa, bazată pe tradiția teologiei mistice orientale). Dar acest motiv este suprimat

el are motivul raţionalismului. Dialectica absolutului îi este inaccesibilă. Prin urmare, Dumnezeu, ca Absolut, este incompatibil cu el cu orice relativ și particular, absoarbe fără milă orice altceva în sine, nu lasă loc pentru nimic altceva, în timp ce absolutul devine cu adevărat Absolut doar ca unitate a absolutului și a relativului. Cu Spinoza totul este în Dumnezeu, dar Dumnezeu nu este în nimic.
Remarcabilă este dialectica fatală a ideilor. Afirmarea imanenței perfecte, necondiționate a lui Dumnezeu duce inevitabil la afirmarea transcendenței sale calitative absolute, adică la recunoașterea alterității sale absolute față de creație; și astfel, întrucât creația este încă un fel de realitate, care este necondiționat de neconceput de negat, această realitate pur și simplu nu își găsește un loc în sistemul Ființei și se dovedește a fi ceva străin și străin lui Dumnezeu. Afirmarea divinității lumii, a ființei sale în Dumnezeu, duce în mod paradoxal la negarea și respingerea lumii întregi, la o atitudine peiorativă față de ea, ca ceva iluzoriu, inexistent, nesemnificativ - de care se leagă întregul personaj . a eticii lui Spinoza, pentru care nu există nimic de valoare în viață, în afară de contemplația pură, abaterea de la diversitatea vie și dezvoltarea creativă a lumii. Este panteismul lui Spinoza care nu poate atinge adevărata unitate.
Dacă Spinoza, depășind raționalismul, gândind în formele raționale ale conceptului, în care „unul” este întotdeauna negația „celălalt”, ar fi dezvoltat (fără îndoială potențial inerentă lui) ideea de „unitate a contrarii”, atunci panteismul său abstract s-ar fi transformat în panteism concret. Atunci nu numai că totul ar fi pentru el în Dumnezeu, ci și Dumnezeu ar fi în toate. Atunci nu ar fi trebuit să dezumanizeze și să îndumnezeiască lumea, și mai ales omul, pentru slava lui Dumnezeu; dimpotrivă, originalitatea spiritului uman cu libertatea sa inerentă, primordialitatea, scopul moral, ar fi o expresie firească a adevăratului Dumnezeu omniprezent, și anume prezența Sa în ultima profunzime a personalității umane și a tot ceea ce există cu adevărat. Ideea abstractă a unui panteist – și tocmai din această cauză, într-un mod paradoxal – a unui Dumnezeu extra-lumesc și extra-uman ar fi

înlocuită cu ideea unui concret, cu adevărat unul singur și, prin urmare, divin-uman. Dumnezeu.
Eroarea filozofică și religioasă a lui Spinoza este evidentă. Dar nu trebuie să uităm că nu numai subiectiv Spinoza nu a fost ateu, ci a fost, după cum au subliniat în mod corect gânditorii romantismului german, un „om udat de zei” – în gândire și în viață – ci și în mod obiectiv într-un filozof religios.

Viziunea despre lume a lui Spinoza conține un element adevărat și valoros: recunoașterea gândirii și a înțelepciunii sale ca unul dintre momentele fundamentale ale ființei lui Dumnezeu. De aceea el putea chiar, în felul său, să-l recunoască pe Isus Hristos ca „fiul lui Dumnezeu”, pentru că în el, „mai mult decât în oricine altcineva, s-a întrupat înțelepciunea lui Dumnezeu” (deși, pe de altă parte, Dumnezeu-omul adevărat i se pare, datorită raționalismului său, la fel de contradictoriu ca „apariția unui cerc într-un triunghi”). Iar cei care se grăbesc să-l blesteme pe Spinoza pentru ereziile sale uită Evanghelia spunând că orice hulă va fi iertată unei persoane – cu atât mai mult, să adăugăm de la noi înșine, orice eroare teoretică – numai hula împotriva Duhului nu va fi iertată. . Dar întreaga viață și gândul lui Spinoza a fost, deși în forme imperfecte și eronate, o continuă laudă a Duhului și slujire pentru El.
S. Frank.

DIN VIAȚA RELIGIOSĂ ITALIANĂ.
. Assisi.
Recent, festivitățile nu s-au oprit în Assisi: în ¡926 - sărbătorirea secolului al VII-lea al morții marelui Învățător Assisi, în 1930 - căsătoria regală și sfințirea noului mormânt al lui Francisc, în 1932 - transferul la imediata vecinătate a mormântului său are 4 dintre studenții și asociații săi: Fra Angelo, Leone, Ruffino și Masseo, precum și Donna Iacopa di Settesoli, prietena și admiratoarea lui zeloasă. Se pare că nimic nu a fost uitat în aceste sărbători pentru a slăvi memoria marelui ascet al Umbriei: procesiuni magnifice conduse de Legatul Papal, daruri de lux către Catedrală cu obiecte sacre, veșminte, ustensile bisericești, participarea reprezentanților autorităților, școlilor. și diverse Societăți, lumânări, tămâie, minunate concerte de orgă și discursuri ale corului, prelegeri și chiar costume medievale. A fost uitat doar spiritul franciscan al consoartei mistice a Madonei Sărăciei, cea care a ales pocăința, smerenia și sărăcia voluntară ca punct central al învățăturii sale. Ce ar spune el, dușmanul ireconciliabil al oricărei mândrie, al deșertăciunii întunecate, al bogăției și al fastului, văzându-se ca obiect al închinării aproape divine, înconjurat de aur și tămâie în locul ultimei sale pace, pe care a lăsat-o moștenire pentru a fi făcută smerită și cerșetor de simplu, ca toată viața lui? Nu s-ar fi dat înapoi îngrozit de o asemenea răsplată din partea „adepților” săi, care i-au denaturat imaginea curată, tragică, și n-ar fi căutat singuratatea veselă a Vernei, muntele sfânt, unde a gustat chinurile cărnii, necunoscute lumii și desfătările duhului din apropierea lui Hristos?
*) Căsătoria prințesei italiene Giovanni cu regele bulgar Boris.

Este surprinzător că acest „cel mai italian dintre sfinți” și „cel mai sfânt dintre italieni”, așa cum din anumite motive îl numesc în Italia, este foarte puțin înțeles în patria sa. Personalitatea lui Francis este același fenomen excepțional în domeniul spiritului uman, precum mintea strălucită a lui Newton, Leonardo da Vinci, Goethe este în domeniul științei și artei. Nu există nicio expresie în bietul nostru limbaj uman care să definească acest „dar de sus”. S-ar putea să-l numim „geniul spiritului”. Francisc nu a fost nici un sfânt, nici un martir în sensul strict al cuvântului. Nici măcar nu s-a născut „sfânt” deloc, iar mulți dintre tovarășii săi erau mai sfinți decât el. Dar poate că era mai mult decât un sfânt: un suflet nemăsurat de mare, lânceind de o sete de ispravă fără precedent, un „geniu al duhului”, un mare luptător cu Diavolul, nu numai în lume, ci și mai mult în el însuși, un Psalm pocăit, un puternic transformator de suflete prin puterea smereniei și a Iubirii.... Fiecare biruință, fiecare treaptă de urcare l-a costat lupta și chinul duhului și al cărnii, care nu voia să moară.... Și a ales Crucea drept centru de închinare și de apropiere de Divin, care a ocupat locul predominant în viața sa: Crucea din care și-a numit Răstignitul, crucea, pe care cu râvnă pătimașă a purtat-o toată viața până la ultimul Divin. tragedia sfântului Munte, unde din nou în imaginea simbolică a „răstignit” Heruvimii-Hristos a surprins contopirea sa cu Sine cu darul binecuvântatului chin al Stigmatelor.... Iată, „feat fără precedent”, finalul a unei ascensiuni lungi și dureroase: prin pocăință și renunțare, contopirea cu Sursa Primară a Luminii eterne...
Și din această imagine tragică a liderului mistic și spiritual al contemporanilor ei, Biserica Catolică a făcut figura blândă până la slăbiciune a sfântului „bietul Assisi”, aproape un sfânt prost care propovăduiește bucuria cerșetoriei și conversa cu muți. creaturi. Da, în mijlocul chinului lacrimilor pocăite care i s-au stins încă în viață, lumina pământească, a avut momente de „bucurie desăvârșită” (*) — dar nu trebuie să uităm că a văzut această bucurie desăvârșită în capacitatea a îndura cu blândețe, cu o deplină claritate sufletească, insulte și jigniri nemeritate. Din nou - cea mai mare tragedie este ascensiunea într-o regiune inaccesibilă omenirii - apropierea de Hristos. Nu, el nu se încadrează în mod pozitiv în cadrul sfințeniei bisericești: este mult mai, mult mai exclusivist.
Dar dacă spiritul său „cu forța” a luat Împărăția lui Dumnezeu, cea pământească

♦) „perfete letizia”. (Fioretti).

faima îi venea ușor. Nu pentru că istețul Papa Honorius al III-lea, în ciuda opoziției cardinalilor, cu o flexibilitate neobișnuită a permis înființarea unui nou Ordin al Minorilor (*) și a acordat o indulgență completă - indulgenza plenaria micuței biserici uitate Santa Maria della Angela , contrar tradiției bisericești - că și-a dat seama în timp, că acest smerit călugăr cu ochi de mistic și suflet de erou este mai periculos pentru tronul papal al puternicilor acestei lumi? Mulți istorici și biografi ai lui Francis neagă spiritul reformist din el; dar pur și simplu nu trebuia să-l pună în acțiune, întrucât inamicul se retrăgea prea grăbit de-a lungul întregii linii. L-au încântat, l-au ascultat, episcopii și cardinalii l-au invitat în casă, l-au numit judecător și conciliator în conflictele sociale. Oamenii l-au venerat deschis ca pe un sfânt. Nu trecuseră nici măcar 2 ani de la moartea sa, întrucât a fost ridicat la altar, din nou contrar regulilor canonice,

pentru a netezi în fața contemporanilor săi și în fața istoriei enormitatea operei sale reformatoare. Și a devenit „unul dintre sfinții catolici” pentru masele ignorante, mereu gata cu tandrețe să alerge după orice procesiune magnifică, iar chiar și Ordinul însuși, opera ascezei sale, nu i-a rămas fidel, aplicându-se nevoilor lui.
„modernitate” sfintele „excentricități” ale bietului Assisi.
Și cu o oarecare nedumerire nedumerire, asculți toată această frământare lumească a serbărilor din patria marelui Apostol al Umbriei, care, după o lungă luptă, a reușit să învingă ultima ispită a Diavolului, urandu-și deșertăciunea și gloria lui. aceasta lume. Și parcă pentru a se răzbuna pentru această victorie eroică, același Diavol își împinge admiratorii să-și profaneze memoria, încălcându-și cele mai dragi precepte. Strict până la extrem față de sine, dar condescendent față de ceilalți, nu putea ierta niciodată un lucru: cea mai mică umbră de mândrie și deșertăciune. Nu le-ar repeta el închinătorilor săi vicleni sau ignoranți cuvintele lui Hristos: Cum puteți crede când primiți slavă unii de la alții, dar nu căutați slava care îl desparte pe Dumnezeu?**) Mormântul Lui nou este făcut într-un mod strict și artistic. stil , dar n-ar fi mai bine ca el să se odihnească până într-o dimineață veselă în fragmentul necioplit al muntelui Subazievskaya, unde, cu atâta dragoste și atenție atentă la amintirea Învățătorului, ingeniosul său creator al Catedralei din Assisi, Fra Eliya, a concluzionat? Această înmormântare emoționantă în măruntaiele Naturii, ultima îmbrățișare a stâncii natale, era mai aproape în spirit de aceea

*) Frati Minore (1221).

**) De la Ioan cap. V-44.

cuiva care voia să moară „god pe pământ gol” și unde carnea lui slabă, care în timpul vieții i-a fost dușman, a fost atât de pierdută de secole, încât a trebuit căutată pentru o nouă înmormântare.
Și admiratorii săi nu au găsit în activitatea sa vie suficient material în folosul aproapelui său pentru a onora secolul al VII-lea al morții sale cu mari fapte de milă și dragoste, pe altarul căruia i-a ars scurta viață? Și-a purtat sfântul ajutor în principal către cei care erau proscriși care stârneau dezgustul fizic și moral al societății umane: leproși, criminali, păcătoși. Mai sunt puțini nefericiți, dacă nu chiar leproși, care suferă de ulcere asemănătoare teribile, dezgustătoare, deseori moștenite de la strămoșii lor? Nu sunt destui delincvenți juvenili și copii abandonați care au în față același drum? De ce nu și-au onorat poruncile organizatorii jubiliare, printre care se aflau profesori, oameni de știință, persoane publice, ca să nu mai vorbim de cel mai înalt element bisericesc, înălțate în memoria „părintelui serafic - Serafico Pâtre, spital exemplar pentru cei? care pier nu atât de mult din cauza bolii, cât din incapacitatea de a o lupta? De ce nu s-a înființat în numele lui un Comitet franciscan care să acorde ajutor spiritual fratern prizonierilor? „Dacă Mă iubești, păzește poruncile Mele”...(*)
Dar, pe lângă geniul spiritului, Francis a fost și geniul poeziei. Cântecul îi era la fel de natural ca respirația. Obișnuia să sune ca pasiune de dragoste sub balconul unei doamne frumoase; apoi, curățată de deșertăciunea pământească, s-a ridicat ca fumul de tămâie din mâna unui înger înaintea lui Dumnezeu. A cântat... A mers pe cărarea pădurii natale, un cerșetor, aproape gol, într-o mantie, cu care episcopul de Assisi Guido l-a acoperit în piața orașului după procesul cu tatăl său

și a cântat cântecul eliberării. din toate cătușele pământești, a binevenit intrarea în poarta nouă care ducea la regatul Svta.... era pe chilia lui îngustă, era pe o losa, el care se întrecea cu fratele său, care trecuse prin trilul lui languit înghețat, avea bolnav, aproape în mănăstirea S. Damiano, unde a creat cea mai mare producție poetică, imnul iubirii în Dumnezeu a întregii existențe, o comuniune mistică cu sufletul întregii naturi, Cântarea Cântărilor Noului Testament**)... Muribundul a cântat în casa episcopului din Rieti, astfel încât frații l-au rugat să se retragă la mănăstirea retrasă a S. Maria degli Angeli să cânte.

*) Aici Ioan cap. XIV – 15.

**) Canucum fratis solis (1225).

să nu-i inducă în ispită pe cei apropiați episcopului, care așteptau de la el lacrimi de pocăință în zilele de moarte. Dar pentru el, lacrimile de pocăință erau deja în trecut, s-a înfăptuit o ispravă fără precedent, sufletul, sfințit de ulcerele sângeroase ale Stigmatelor, încă aici, pe pământ, a primit gajul Alesei și numai marea bucurie a Laudei, Cântecul Iubirii și al desfătării au rămas... Și cu ultimele sunete ale acestui cântec, spiritul l-a zburat spre sălașul Luminii...

Dragostea lui Francisc pentru Natură într-un sens superficial este cunoscută tuturor: nu există o singură revistă italiană zoofilă, nici un articol de ziar care să scrie împotriva torturii animalelor, oriunde este menționat „tatăl serafic”, îmblânzind fratele lup și predicând. surorilor păsări . A devenit banal, o poveste oarecum dulce, potrivită doar pentru copii, înainte ca semnificația mistică universală a „spiritualizării” Naturii să fie înțeleasă ca o nouă revelație. Și iată aceeași denaturare fatală, intenționată sau neintenționată a spiritului franciscan, clarviziunea Naturii, odată cunoscută în antichitate, dar apoi pierdută și uitată. Literatura franciscană, clericală și laică, după ce a studiat în fiecare detaliu viața și învățăturile apostolului din Assisi, nu a evidențiat suficient înțelegerea sa mistică a lumii ca trăsătură caracteristică a individualității sale religioase și a rămas o valoare moartă, fără a se întoarce. într-o putere vie de vindecare a unei ființe umane. Între timp, aceasta este cea mai sigură, poate singura cale pentru renașterea omenirii: mai multe biserici și slujbe divine, mai multe spitale, adăposturi pentru săraci și copii, mai multe mănăstiri și predici, conferințe de pace și dezarmare, pentru că el conține toate acestea în el însuși, ca și iubirea, conține fiecare bine...

Problema exploatării milostive a Naturii vii, adică a implicării ei în marea cauză a muncii umane, este una dintre cele mai dificile probleme ale conștiinței umane, dar este încă prea departe pentru a fi rezolvată acolo unde se comit torturi monstruoase pt. de dragul profitului și al distracției asupra ființei vii, rude ale omului în carne și în duh. Italia, ca toate țările din sud, are nevoie în special de cel puțin cea mai elementară predicare a milostivirii către Natura vie, care inundă cu sângele său de martir frumusețea incomparabilă a pământului italian. Dar nu s-a auzit o singură voce în apărarea ei, nici moralişti, nici filosofi, nici Biserica, nici măcar învăţători, ci doar un singur apel al conştiinţei sensibile a cuiva şi a câtorva Societăţi pentru Protecţia Animalelor. Adevărat, în ultimii ani de societate, acestea sunt semnificative

s-au înmulțit sub influența lui Mussolini, un iubitor sincer de animale, dar chiar și în Assisi a fost înființată abia de curând și activitățile lor sunt atât de prost organizate și împrăștiate încât nu sunt foarte fructuoase, cu atât mai mult cu cât și printre organizatori se des întâlnește oameni care amestecă scopuri etice cu interese economice, parcă s-ar fi rușinat să arate prea multă sensibilitate, numind-o „isterie anglo-saxonă”.
Și nici unuia dintre admiratorii Învățătorului din Assisi nu i-a trecut niciodată prin minte că cel mai bun monument al umilului frate al tuturor creațiilor lui Dumnezeu nu ar fi o figură de bronz, nici un sarcofag de marmură, nici tămâie, lumânări și laude, ci o activitate larg organizată de răspândirea dragostei pentru Natură printre oameni prin școală, biblioteci zburătoare și un cuvânt viu pentru a pregăti o nouă generație, nepătată de sângele suferind al fratelui mai mic. Căci această dragoste în Francisc nu a fost o inspirație poetică sau filozofie religioasă: a fost Revelația care a radiat din sufletul său în isprava zilnică a milei active. „Dacă Mă iubești, păzește poruncile Mele” *), dar nu au fost ținute, pur și simplu au fost uitate, pentru că nu se încadrau în programul teatral al sărbătorilor aniversare...
Ce este: neînțelegere sau o frică lașă de ridicol la isteria „străină”? Sau suntem atât de adânc cufundați în „probleme economice” încât Chipul lui Dumnezeu, strălucind în frumusețea universului, s-a ascuns de noi și nu auzim chemarea Lui în lauda multi-voce a Naturii?
Și nu ați auzit niciodată glasul Lui, nici nu I-ați văzut Fața.... (**).
Anastasia Polotebnova.
romi
♦) De la Ioan cap. XIV 15. *♦) De la Ioan cap. V-37.

DESPRE RITMUL COSMIC AL EVANGHELIEILOR
eu.
Întrebarea relației dintre evanghelii și ritmul cosmic al soarelui care trece prin cele douăsprezece semne ale zodiacului deschide orizonturi vaste. Această întrebare a atras de multă vreme atenția exegeților și a criticilor textelor Noului Testament. Ar fi mai bine să spunem: ideea structurii zodiacale a evangheliilor se întoarce chiar din vechimea creștinismului și a trăit întotdeauna în tradiția bisericească. Cea mai bună dovadă a acestui lucru sunt imnurile bisericești. Cu toate acestea, această idee a fost pe jumătate uitată în legendă. Ea este, în orice caz, ascunsă în el.
În ceea ce privește ultimele încercări de a restabili înțelegerea cosmică a evangheliilor – acestea sunt asociate cu numele lui Erbt, Stucken, Drews, Jensen, Nemoevsky și alții – atunci, în ciuda seriozității multora dintre aceste încercări, cu toată conștiinciozitatea și intensitatea eforturilor sus-numiților autori, cu toată inteligența multora dintre conjecturile lor. Cu toate acestea, nu se poate să nu constate că aceste încercări deseori ratează ținta și chiar se abat direct de la aceasta.
Autorii numiți reduc întregul conținut al evangheliilor la „fapte stelare”, la constelații cerești, la mișcări și procese care au loc în spațiul ceresc. Din acest punct de vedere „astral-mitologic”, subiectul evangheliilor nu este viața pământească, ci viața astrală (în primul rând viața soarelui). Dar întrebarea este: unde, într-un asemenea caz, este realitatea lui Hristos^... În plus, această școală – parcă în contradicție cu sarcina principală – percepe mișcările cerești într-un

mod grosolan material, prea „pământesc”. În loc să ridice pământul la ceruri – pentru care se pare că se străduiește – coboară raiul la pământ; în orice caz, natura relaţiei dintre

trăirea în spațiul astral și pe planul pământesc, așa cum acest raport este imprimat în evanghelii, o scapă. Așadar, în înțelegerea ei, evangheliilor nu mai rămân decât „mitologia astrală”, un fel de lectură superstițioasă a vremurilor trecute, un fel de „joc” mistic al generațiilor trecute, ignorante... se transformă într-o fantomă, în inexistența completă - viața lui Hristos. Existența lui pe pământ este declarată „non-istoric”. Mulți reprezentanți ai acestei școli ajung la această concluzie.
Și totuși, nu mai puțin, „ritmul cosmic” al evangheliilor este un fapt, a cărui realitate este greu de pus la îndoială... Spre dezvăluirea acestui fapt este că „a treia cale”, calea cunoașterii spirituale, pe care a trebuit să-l menționez deja pe paginile „Calea” (decembrie 1930 și octombrie 1931). Cei care merg în această direcție, care este diferită atât de metoda astral-mitologică descrisă mai devreme, cât și de direcția tradițională „istoricistă” a criticii liberale, percep în același mod, și anume cu ochi spirituali, atât ceea ce se întâmplă în planul ceresc. și evenimentele pământești descrise în evanghelii. Și nu este greu de observat că tocmai urmând această cale este cel mai ușor să percepem umanitatea divină a lui Hristos, adică, odată cu aceasta, și faptul vieții sale pământești: fapt care nu poate fi dovedit prin niciun document extern. , dar perceput spiritual. Pentru reprezentanții cunoașterii spirituale, existența reală a lui Hristos este o dovadă internă. Dar pentru ei prezența faptelor stelare și a ritmurilor solare în narațiunea și imaginile Evangheliei este aceeași dovadă interioară - deși nu a fost ușurată în formele dogmei.
Această problemă hristologică are o oarecare analogie și în budism, o analogie care indică doar eroarea logică a celor care văd în faptul ritmului cosmic al evangheliilor o bază pentru negarea existenței istorice a lui Isus Hristos. Există, de asemenea, un anumit element stelar în narațiunile despre viața lui Buddha și, după cum subliniază Hermann Beck (unul dintre cei mai străluciți reprezentanți ai „ceii a treia căi”), acest element este chiar asemănător cu ritmul cosmic al evangheliilor. (deși nu este identic cu acesta). Cu toate acestea, nimănui nu i-a trecut niciodată prin cap să nege pe această bază faptul că viața pământească a lui Buddha, adică caracterul istoric al personalității sale. Și într-adevăr, din faptul că adepții oricărui întemeietor de religie au văzut în el o ființă cosmică și i-au perceput viața într-o serie de imagini solare, nu rezultă în niciun caz că această persoană nu a existat.
Dar, în același timp, reprezentanții „a treia cale” oferă

ei se feresc și de extrema opusă, „istoricistă”. Pentru ei, adevărul evangheliilor nu este „adevăr istoric” în sensul obișnuit al cuvântului; pentru ei acest adevăr nu este doar adevărul de fapt al evenimentelor fizice exterioare: este mult mai larg și mai profund decât acest adevăr. Astfel, pentru Beck, contradicțiile evangheliilor, oricât s-ar strădui să le împace, „rămân toate aceleași contradicții”. Ei pot găsi o reconciliere reală doar pe planul spiritual, doar pe calea „cunoașterii spirituale”, pe calea înțelegerii „realității suprasensibile”. Și tocmai această cunoaștere contribuie la pătrunderea

în realitate a acelui conținut evanghelic, care, cu orice altă metodă, adică pe căile așa-zisei critici istorice libere, duce la concluzia că este „non-istoric”.
În această privință, se poate remarca într-adevăr că încercarea criticii istorice de a salva „istoricitatea” așa-zișilor prognozatori meteo cu prețul respingerii „istoricității” Evangheliei după Ioan (această încercare este asociată în principal cu numele lui Pfleiderer) nu a condus la scopul dorit. Și așa cum lucrările lui Beck sunt menite să arate că elementele spiritual-cosmice ocupă un loc deosebit de mare în Evanghelia după Marcu, aceasta, așa cum i s-a părut criticii istorice, cea mai „pământească” dintre Evanghelii. Beck arată că „ritmul cosmic”, elementele cosmice, umplu aproape întregul conținut al acestei evanghelii (*).
Dar pentru a înțelege conținutul evangheliilor, trebuie în primul rând să le poți citi. O astfel de interpretare metodică a acestora este oferită de lucrările lui Beck. Din punctul său de vedere, evangheliile nu sunt un document în sensul obișnuit al cuvântului. Acesta este un scenariu secret, un document de dedicare. Evangheliile sunt reflectări ale celor mai înalte experiențe ale conștiinței spirituale și tocmai aceste experiențe constituie conținutul lor principal. Deci, Evanghelia după Marcu este, din punctul de vedere al lui Beck, un document al dedicației lui Ioan. Și chiar și acolo unde se vorbește, în evanghelii, despre experiențe pur pământești, s-ar părea, cu ele se asociază altele, mergând în regiunile suprastelare ale spiritului. Așa este, de exemplu, schimbarea la față a Domnului pe Munte. Dar alte imagini ale Evangheliei sunt imagini ale unor fapte spirituale, a căror realitate este experimentată doar prin conștiință sporită. Această realitate superioară poate fi abordată doar de cel care găsește o cale către ea...
♦) Dintre cele mai recente lucrări ale profesorului G. Beck, cele mai importante: „Dei kosmische Rythmus in M arku sE vange -1 ium” și „D er kosmische Rythmus, das S te g -nengeheiimnis und Erd eng eheimnis im I o -hannes-Evangelium (Rudolf Gelring Verlag, Basel).

imagini gel și dezvăluie, în special, apropierea intimă a evangheliilor după Marcu și Ioan...
2.
Dar ce vrea să spună autorul cu adevărat prin „ritmul cosmic” al Evangheliilor?
Vom aborda cel mai bine răspunsul la această întrebare, excluzând succesiv ceea ce el nu înțelege prin aceasta.
Analizând, în prezentarea următoare, imaginea (în capitolul VI din Marcu) a „hrănirii celor cinci mii”, Beck arată că se află sub semnul zodiacal al Peștilor. Nu pot, în acest scurt eseu, să intru în detaliile motivației autorului. Voi sublinia doar că găsește confirmare în locul paralel al Evangheliei după Ioan (VI, 4), unde se spune: „Se apropia Paștele, sărbătoarea evreiască”; Între timp, soarele la acea vreme era într-adevăr, apropiindu-se de trecerea către constelația Berbecului, încă în constelația Peștilor... preocupări, - cu prezența soarelui într-unul sau altul semn al Zodiacului. Dar aceasta înseamnă că o astfel de coincidență sau corespondență a evenimentelor pământești descrise în evanghelii cu o hartă cerească ar avea loc întotdeauna, adică în toate faptele care înfățișează evangheliile și în toate detaliile lor? Nu, nu înseamnă!

Evangheliile, din punctul de vedere al autorului, nu sunt esența unui horoscop... O astfel de încercare de a „horoscop” evangheliile (și tocmai evanghelia după Marcu), adică de a reduce oricare dintre ele la un anumit nivel. proiecția faptelor cerești și o hartă a cerului înstelat, a fost reprezentată de celebra carte a lui Arthur Drews, cel mai proeminent reprezentant al direcției „astral-mitologice” menționate mai sus. Dar, fără să-l urmărească pe Drews, Beck nu se disociază de el (în acest moment) prea brusc. El admite că chiar și „cunoașterea spirituală” va reuși, poate în viitor, să stabilească o corespondență exactă și permanentă între faptele zonei astrale și reprezentarea Evangheliei... Fie cum ar fi, principala diferență dintre Bekk și Drews nu este în negarea primului această oportunitate. La fel ca Drews, Beck vede în evanghelii nu o narațiune istorică, în orice caz, nu doar o narațiune istorică, nu doar o descriere a faptelor fizice exterioare. Și pentru el evangheliile sunt în ton cu sferele cerești. Cu toate acestea, nu în sensul Drewsian. Beck vede în primul rând fapte spirituale în Evanghelii. Dar exprimând astfel de „fapte spirituale”

în cele din urmă, însăși harta cerească, înstelarea secretă a cerului, îi servește. Acesta este punctul esențial de diferență între Drews și Becksm, între direcția astrală și mitologică și direcția „cunoașterii spirituale”.

Dar chiar și acolo unde Beck nu diferă prea mult de Drews, punctele de vedere și punctele lor de vedere nu coincid. Cu toate acestea, pentru calea „cunoașterii spirituale” nu există nici măcar o nevoie specială

- să te agăți în toate cazurile și cu orice preț de construcții „astral-mitologice”, nu există nici măcar o tentație deosebită de a ceda acestora. Aceasta rezultă direct din ceea ce tocmai s-a spus despre natura cunoașterii spirituale. Este îndreptat către elementele spirituale atât ale lumii pământești, cât și ale lumii suprastelare. Vede în primul rând – atât aici, cât și acolo – aceste elemente spirituale. Și în acest sens spiritual el înțelege
- în primul rând - și „ritmul cosmic”.

Acest ritm este pentru această direcție un fapt cert al ordinii spirituale. Iar trecerea anuală a soarelui prin cele douăsprezece constelații (semne ale zodiacului) este doar o reflectare externă a acestui fapt în stelele cerului. Dar același „ritm cosmic” afectează întreaga existență a omului și a lumii... Indicațiile autorului despre reflecțiile sale în domeniul muzicii sunt extrem de interesante. Dar trebuie să omit, din lipsă de spațiu, toată partea „muzicală” a construcțiilor lui Beck, care este foarte ilustrativă și foarte esențială.

Voi evidenția doar pe scurt reflecțiile și acțiunile ritmului cosmic în sentimentul microcosmosului – omul. Patru puncte cosmice - rotația de iarnă și vară a soarelui, echinocțiul de primăvară și toamnă - sunt resimțite și reflectate în viața umană. Se simte pe ei și ritmul lunar. Astfel, fiecare dintre cele patru segmente mari ale cercului solar, determinate de cele patru puncte de mai sus, este împărțită „natural” în trei părți, și în acest fel se obțin douăsprezece segmente, fiecare dintre ele stă sub unul dintre semnele zodiacului. . Berbecul, timpul trezirii naturii, începe cercul. Taurul aduce în ea floare, iar Gemenii pregătesc coacerea. Acesta din urmă este marcat și mai ascuțit când soarele intră în semnul Racului; dar soarele însuși își începe mișcarea înapoi din acest punct (de unde și numele constelației)... Semnul Leului înseamnă timpul maturizării depline și a celei mai mari călduri,

iar constelația Fecioarei este constelația „la revedere”. "toamna. Apoi Balanța echilibrează ziua cu noaptea. În viitor, soarele intră în semnul Scorpionului: aceasta este constelația morții. Săgetătorul, Capricornul și Vărsătorul cad peste lunile de somn și pregătire de iarnă. Cercul se închide cu semnul Peștilor, o constelație care vestește o nouă viață.

Deja în acest sens, constelațiile Zodiacului intră în viața noastră, în noi înșine. Dar ei trăiesc în noi și în alt sens. O legendă străveche a numit capul microcosmosului uman locul de locuit al Berbecului cosmic. Așa interpretează Beckcom această localizare: forțele spirituale care operează în capul nostru curg din acea sferă a cosmosului, care este marcată de semnul Berbecului. Dar, așa cum gândul nostru aspiră la rai din cap, așa cum în el se nasc lumina ochilor și gândirea, tot așa șoldurile ne mențin echilibrul: ele corespund semnului ceresc al Balanței . În același sens, dualitatea umerilor este semnul microcosmic al Gemenilor...
Nu voi enumera toate corespondențele indicate de autor între structura corpului nostru și forțele și posibilitățile spirituale care trăiesc în el și inscripția stelară a cerului, cu atât mai mult cu cât multe dintre aceste corespondențe sunt cel puțin controversate. Dar voi sublinia că, în înțelegerea autorului, aceste corespondențe sunt direct legate de „ritmul cosmic” al evangheliilor. În acest sens, semnul Peștilor ocupă un loc aparte, corespunzând, în corpul omului-microcosmos, picioarelor. Prin mijlocul picioarelor o persoană intră, în primul rând, în unirea cu pământul, cu forțele pământului. În acest sens - acest lucru este indicat și de tradiția bisericească - Peștii erau, parcă, semnul predominant al lui Hristos. În zodia Peștilor, așa cum vom vedea mai târziu, s-a întâmplat, în fața Lui, unirea Cerului cu Pământul, unirea ritmurilor cerești și pământești. Și același semn ne face mai ușor să introducem narațiunea evangheliei în inscripția steluță cerească... După cum se știe, tradiția antică a legat misterul lui Hristos de misterul Peștilor. Și în acest sens, construcțiile și conjecturile autorului, deși nu ne dau un răspuns final, totuși, aparent, se apropie mai mult de aceste mistere decât, de exemplu, binecunoscuta și, fără îndoială, foarte târzie explicație anagratică. a semnelor hristologice Pești și nume Ίκδύς: Ίησοῦ ςΧριστδς δςου νιος σωτήρ (Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul).
3.
Beck se oprește în detaliu asupra eficienței fizice și metafizice a constelațiilor Zodiacului și dezvăluie semnificația însuși a numelor lor, punându-le în legătură cu liniile individuale ale narațiunii Evangheliei și cu cursul său general. Cu toate acestea, ar fi greșit să vedem în evanghelii ca și cum ar fi o fotografie exactă a mișcărilor cerului înstelat, deoarece aceste mișcări nu mai coincid acum pe deplin cu situația care era la începutul erei noastre. Se explică diferența

așa-numita procesiune a echinocțiului, în virtutea căreia acesta din urmă, și odată cu el și celelalte puncte solare, s-au abătut oarecum de la situația care a fost în timpul vieții lui Hristos. Deci, de exemplu, punctul echinocțiului de primăvară, care era la începutul erei noastre în constelația Berbecului, s-a mutat acum în constelația Peștilor, adică vine puțin mai devreme. Situația, care era la începutul erei noastre, se va repeta abia după 25.920 de ani. Dar în acea epocă, când

ritmurile cerești și cele pământești se întâlneau în Hristos, inscripția în stea cerească corespundea pe deplin vieții anului pământesc. Acesta este cerul începutului erei noastre și Bekk are mereu în minte.

Pe cerul înstelat, doar șapte constelații ale Zodiacului sunt vizibile în același timp. Restul de cinci sunt invizibili: sunt sub orizont. Și deja în acest sens, putem vorbi despre cele șapte semne superioare și luminoase și cinci inferioare și întunecate ale Zodiacului. Și împreună cu asta, puteți numi Berbec, Taur, Gemeni, Rac, Leu, Fecioară și Balanță, adică constelațiile luminoase, constelațiile verii și „constelațiile întunecate” (Scorpion, Săgetător, Capricorn, Vărsător și Pești).) - iarna. Constelațiile de iarnă sunt vizibile pe cerul nopții vara, iar constelațiile de vară iarna. Constelațiile „de vară” (adică cele vizibile iarna) sunt mai strălucitoare decât cele „de iarnă”, nu doar datorită strălucirii lor mai mari, ci și pentru că arcul Zodiacului se întinde mai sus pe cerul de iarnă decât vara. Constelația Gemeni ocupă cel mai înalt punct al acestui arc. Se află sus, deasupra constelațiilor Sirius și Orion (nu sunt incluse în Zodiac). Aceste cele mai strălucitoare dintre constelații au fost venerate în special în tradiția misterelor antice: au perceput cea mai înaltă revelație a divinului. Sirius este steaua lui Zarathustra și Isis, iar Orion este steaua lui Osiris. Regiunea acestor stele a fost numită în tradiția antică a misterelor „Muntele Raiului ” și, în mod similar din această tradiție, Bekk vede în această regiune cerească corespondența Muntelui, asupra căruia Hristos se roagă și îi instruiește pe cei „doisprezece” (Marcu, III, 13-147 - Deci este în ei înșiși Gemenii Cerești”, în constelația Zodiacului cu acest nume, autorul vede un anumit prototip stelar al cuplului fratern al fiilor „Zavedeev” (Iacov și Ioan).

Adiacent semnului ceresc al Săgetător este regiunea întunecată a Capricornului, cea mai slabă dintre toate constelațiile zodiacului. În tradiția misterelor antice, această regiune a cerului a fost numită „deșertul ceresc”. Este, de asemenea, o zonă de singurătate spirituală. Acest lucru este valabil și pentru constelația Vărsător, refractată, în evanghelii, în Ioan Botezătorul și botezul său în apă. Adiacent Vărsătorului se află regiunea întunecată a Peștilor, săracă în stele. Acesta, într-un anumit sens, este „punctul zero” al cercului Zodiacului, punctul nașterii luminii în întuneric (și în evanghelii, nașterea luminii lui Hristos).

Dar toate acestea sunt doar o aproximare a temei lui Bekk, și nu a temei sale principale în sine. Există multe astfel de aproximări și am făcut doar câteva aluzii la ele mai sus. Separat, fiecare dintre ele este destul de plictisitor, dar, în general, dau o anumită imagine de ansamblu, în orice caz, o anumită amorsare a imaginii, facilitând percepția temei în sine.

În ceea ce privește acest subiect, ea dezvăluie trecerea triplă a soarelui lui Hristos prin cele douăsprezece semne cerești: aceasta este ceea ce se rezumă în cele din urmă la „ritmul cosmic” al Evangheliei după Marcu, totalitatea imaginilor sale de la botezul în Iordan până la moarte. pe Galgoth. Evanghelia însăși se destramă, din acest punct de vedere, în trei cercuri ale ritmului solar-cosmic. Dar aceste trei cercuri nu se repetă unul pe altul. În totalitatea lor, ele sunt ca o spirală, o ascensiune treptată de la nivelurile inferioare spre cele superioare, ascensiunea către înălțimile lumii în continuă creștere

(dintre care unele sunt în același timp și adâncimi solare din ce în ce mai adânci). Așadar, odată cu această înălțare constantă - adâncire, sensul real al fiecărui semn al stelei cerești, refractat în Evanghelie, este realizat - și împreună cu el se schimbă, se ridică în mod constant. Aceste trei cercuri ale spiralei sunt esența celor „trei ani” de activitate a lui Hristos, realizările lui Hristos pe pământ. Nu există nicio mențiune despre acești „trei ani” în Evanghelia după Marcu. Dar despre ele putem trage o concluzie din textul Evangheliei după Ioan, care menționează de trei ori (în locuri diferite) sărbătoarea Paștelui evreiesc.

Ca și Evanghelia după Ioan, Evanghelia după Marcu este în primul rând a lui Hristos, în sensul că începe cu întruparea (spre deosebire de evangheliile lui Matei și Luca). În întrupare, cerul și pământul s-au atins din nou, despărțiți de începutul veacurilor. Iar acest contact are loc (după Beck) chiar sub semnul în care, în cercul Zodiacului, are loc trecerea de la partea de noapte a cerului la cea de zi, de la cea cerească la pământ, și anume în semnul Peștilor. Acest semn este, în ritmul cosmic al Evangheliei după Marcu, semnul lui Hristos și inițierea lui Hristos.

4.

Beck examinează în detaliu întregul conținut al Evangheliei după Marcu (și a lui Ioan), din punctul de vedere al ritmului cosmic care răsună în ele. Nu pot atinge aici liniile marcate de el, dar nici rezultatele cercetărilor sale, nici măcar în termeni cei mai generali. Cu toate acestea, unele concepte ale acelora și altele pot fi date printr-o scurtă enumerare a departamentelor, pe care

Thorne desparte munca lui Becca. Secțiunile cărții sale despre Evanghelia după Marcu sunt următoarele.

Primul cerc al ritmului solar. Constelațiile Capricornului și Vărsătorul în relația lor cu Ioan Botezătorul. Semnul solar Pești: Botezul în Iordan și chemarea primilor ucenici. Berbec: posesia forțelor pământești, intrarea lui Hristos în activitatea pământească. Taur: revelația puterii vie și vindecătoare a Cuvântului divin. Gemeni: semnul sfântului Munte. Semnul Racului, în sensul semnului descendenței (Marcu, III, 20-35). Leul, ca semn ezoteric al soarelui. Constelația Fecioarei (Marcu IV, 1-34). Constelația Balanței (IV, 35-V, 20). Semne ale morții: Scorpion și Săgeată.

Al doilea cerc. Trecerea la al doilea cerc este în semnele Capricornului și Vărsătorului: o nouă etapă a Jertfei Sfântului Ioan (Marcu, VI, 12-29). Saturația de cinci mii este sub semnul Peștilor; trece la Berbec și Taur. Taur, ca o revelație a puterii cuvântului divin (VII). Semnele Gemeni, Rac și Leu sunt în al doilea cerc. Hrănind patru mii. Constelațiile Fecioară și Balanță în al doilea cerc. Semnele morții Scorpionului și Săgetătorului sunt în același cerc (VIII, 27-33, VIII, 34-IX, 1).

Al treilea cerc. Trecerea de la semnul Săgetător la al treilea cerc: Capricorn, Vărsător, Pești: Schimbarea la Față a lui Hristos pe Munte. Trecerea la Berbec (IX, 14-30). Semnul Taurului în al treilea cerc: trecerea Cuvântului la Ioan (IX, 31-X, ZI). Gemeni în al treilea cerc: fiii lui Zebedeu (X, 32-45). Semne ale Racului și Leului: finalizarea realizării Ioanei (IX, 46-52; XI-XIII). Constelația Fecioarei: Cina cea de Taină. Balanță: Ghetsimani. Sfârșitul crizei în Scorpion: Iuda, Petru, Pilat. Revelația morții în Săgetător: Golgota. Capricorn, Vărsător, Pești: întoarcerea lumii, Mormânt și Înviere.

Departe, dar strâns adiacente conținutului pe care tocmai l-am revăzut, se află monografiile: despre „trei cruci de pe Golgota”, despre crucile zodiacale mistice ale Tatălui, Fiului și Duhului, despre triunghiurile celor patru Evanghelii din cerc zodiacal.
În aceeași ordine de idei, Beck ia în considerare conținutul Evangheliei lui Ioan, care este strâns legată prin natura sa interioară de Evanghelia după Marcu și totuși diferă de aceasta. Excelente, potrivit lui Beck, sunt ritmurile cosmice ale ambelor evanghelii. Dar nu am ocazia aici să ating construcțiile profunde și destul de complexe ale autorului, dezvăluind aceste diferențe. De mare interes sunt gândurile sale detaliate despre „misterul stelar” și punctele de plecare cosmice ale Bunei Vestiri a Sfântului Ioan, despre spiritualul din planete, despre „misterul stelar” al numelui veșnic, despre cartea vieții și cartea destinului. V dal-82
Biblioteca „Runivers”
În cel mai elementar mod, Bekk trece de la secretul stelelor la secretul pământului. El arată structura ritmică a Evangheliei după Ioan într-o serie întreagă de părțile sale individuale, de exemplu, în minunea de la Cana Galileii, într-o conversație cu Nicodim etc. Următoarele secțiuni: criză, învierea lui Lazăr, Cina cea de Taină , rugăciune mare, patimă și moarte, înviere .
Ar fi deosebit de interesant pentru cititorul rus să se familiarizeze cu secțiunea cărții dedicată miracolului de la Cana. Autorul introduce în cercul construcțiilor sale o serie de imagini ale lui Dostoievski, și anume un episod din Frații Karamazov, locul în care Alioșa ascultă citirea Evangheliei peste sicriul bătrânului Zosima proaspăt decedat; apoi iese în grădină și plânge lacrimi fericite, căzând la pământ și la florile luxuriante de toamnă. „Secrele pământului au atins stelele” – acestea sunt adevăratele cuvinte ale lui Dostoievski. Da, și tot episodul din Frații Karamazov, despre care se discută, este învăluit în secrete stelare, ritm cosmic. De asemenea, este extrem de caracteristic faptul că capitolul în cauză (capitolul final al cărții a șaptea) este intitulat de Dostoievski: „Cana Galileii” (după locul din Evanghelie citit peste morți). S-ar părea: cu ce are de-a face fericitul „Cana Galileii”.
- când are loc scena la sicriul morților? Dar iată: Dostoievski a simțit aparent un fel de „Cana Galileii”
când scriu această scenă. Știa el ce făcea când a numit această parte a romanului său pe numele ei?
Sunt prea puțin familiarizat cu istoria creației Fraților Karamazov și, într-adevăr, cu biografia lui Dostoievski, pentru a încerca să explic această coincidență ciudată a imaginilor romanului rusesc și a sentimentelor pe care le evocă, cu imaginile și construcțiile lui. exegetul german. A acționat Dostoievski când și-a scris „Cana Galileii” sub influența unei intuiții ingenioase, sau a știut cu adevărat ceva despre ritmul cosmic al Sfintei Scripturi, adică a obținut, în rătăcirile și conversațiile sale cu clericii, pe urmele ei străvechi, dar încă vie în tradiția bisericească, adevăr? Dumnezeu stie. Dar un exeget învățat nu ar putea oferi o ilustrare mai bună pentru construcțiile sale gânditoare decât cele câteva pagini de mai sus ale unui scriitor rus. Cerul, cerul viu al lui Dostoievski, la care se uită Alioșa, care tocmai s-a rugat la sicriul bătrânului, este într-adevăr acel cer, ritmul strălucitor pe care Beck îl caută în paginile scrierilor sale în mai multe volume.
5.

Pentru a da un exemplu al acestor scrieri, voi sublinia pe scurt, pe lângă prezentarea generală de mai sus, nu

câte rânduri referitoare la versetele de început ale Evangheliei după Marcu.
Secretul ei este criptat (după Beck) chiar în numele lui John, în cele trei vocale ale acestui nume: I. O. A. Această trigramă este o variantă a altuia: I. A. O. Ultima, la rândul ei, nu reprezintă altceva decât o formă vocalizată de forma inițială consoană (consoană) I-H-V, de unde „Yahweh” și „Jegova”, adică numele divinului. Împreună cu tematica, Beck îl apropie pe Ioan din primele versete ale Evangheliei după Marcu de presupusul autor al acestei evanghelii, care purta, după cum se știe, numele de Ioan-Marc (cu „Marc” fiind colaboratorul său). Împreună cu aceasta, Ioan din versetele inițiale este un „înger” (I, 2) și, parcă, umbrit de puterea Vechiului Testament a lui Ilie (în general viu imprimată în Evanghelia după Marcu). Ilie este deja în Vechiul Testament marele pregătitor pentru Hristos. Ioan Botezătorul, umbrit de puterea lui Ilie, este ultimul și cel mai mare reprezentant al inițierii precreștine. El apare în momentul marii întorsături a timpului, în momentul manifestării Tainei solare a lui Hristos – în ritmul cosmic al timpurilor și lumilor.
Beck îl aduce pe Ioan din versetele inițiale mai aproape de cei pe care Domnul i-a iubit. În Evanghelia după Ioan (XI, 5) aceste cuvinte sunt atribuite lui Lazăr. Dar ele se repetă în aceeași evanghelie (XIII, 23) - fără a menționa vreun nume, de altfel, tradiția antică le atribuia însuși autorului acestei evanghelii. Beck acceptă și această tradiție, din care rezultă că îl aduce pe Ioan din versetele inițiale ale Evangheliei după Marcu atât cu Lazăr, cât și cu autorul Evangheliei IV.
Beck înțelege cuvintele: discipolul pe care l-a iubit Isus - în sensul misterelor străvechi. „Necunoscut” este cel în care, odată cu nașterea creștinismului, a trecut puterea Botezătorul, puterea lui Ioan Ilie...
Autorul nu neagă diferența dintre toate personalitățile menționate mai sus: Ioan Botezătorul, Ioan Marcu (autorul Evangheliei numelui de familie), Lazăr și Ioan - Autorul Evangheliei IV. Dar el afirmă unitatea consacrarii lor: consacrarea ioanică.
Autorul reunește cu această dedicație și înfățișează în Luca (VII, 12-15) minunea învierii (în Nain) a „fiului văduvei”. Această expresie este o expresie a limbajului misterelor (care apare și în Vechiul Testament). Pentru Beck, imaginea unui miracol în Nain este imaginea inițierii într-un mister. Dar el vede aceeași realizare mistică în imaginea învierii lui Lazăr. În misterul acestei învieri, împlinirea lui Ioan este desăvârșită. Lazar adevărat. Cel înviat a devenit Ioan. Și tocmai în sensul că a fost umplut de inițierea Sfântului Ioan, ființa Sfântului Ioan... Aceste taine se descoperă în aceea, 84.

că, în timp ce Evanghelia după Marcu nu menționează numele lui Lazăr, Evanghelia după Ioan omite numele lui Ioan. În acest sens, ambele evanghelii sunt una. Autorul argumentează această poziție în detaliu. Este imposibil să înțelegem una dintre aceste evanghelii fără cealaltă.
6.
Intrarea soarelui lui Hristos în lumea pământească are loc sub semnul Peștilor, sub semnul trecerii de la constelațiile inferioare și întunecate ale Zodiacului la constelațiile sale superioare și luminoase. Dar apariția lui Hristos în acest semn este precedată, în Evanghelia după Marcu, de un anume prolog, care se desfășoară și acum

sub semnul constelațiilor întunecate, și anume Capricornul și Vărsătorul. Aceste semne sunt, în cea mai mare parte, semnele dedicate lui Ioan. Deci motivul unei voci care plânge în deșert este inseparabil de semnul Capricornului. Am subliniat deja mai sus că această constelație este situată în regiunea cerească, pe care tradiția misterelor antice o numea „deșertul cerului”. Dar „mierea sălbatică” pe care o mănâncă Ioan în deșert are analogii în această tradiție.
În structura cosmică a corpului uman, semnul Capricornului corespunde genunchilor și coatelor. Ele sunt organul voinței, al perseverenței, subliniind personalitatea cuiva. Dar tocmai din acest motiv ei sunt, înclinându-se, organul schimbării sentimentelor și gândurilor, organul pocăinței. Și tocmai la timp pentru pocăință, pentru o schimbare a sentimentelor (zhieolukhzti), cheamă vocea celui care plânge în pustie - la începutul Evangheliei după Marcu. Acest motiv al pocăinței revine mereu în pașii următori ai Evangheliei – când se vorbește despre dedicarea Sfântului Ioan... Dar se adaugă motivul pocăinței, ca desăvârșire, și motivul botezului cu apă: evanghelia. în mişcarea sa înainte trece sub semnul Vărsătorului. Cu toată realitatea senzuală a ceea ce s-a întâmplat în Iordania, a fost totuși o imagine a „apelor eterice” ale tradiției antice, scufundare în care, semnificând moartea fostei persoane, a realizat în același timp și nașterea sa într-o viață nouă. . Caracteristicile evidențiate arată că percepția mistică a Evangheliei descrisă mai sus are și corespondențe cosmice, în general destul de exacte: ambele percepții se completează și se întăresc reciproc...
Evanghelia trece în semnul solar Pești. Prezența lui se manifestă în multe feluri, în special, în cuvintele lui Ioan despre „cel puternic”, de la care nu este vrednic să-și dezlege cureaua pantofilor. El nu este vrednic să se plece la picioarele lui Hristos. Însă picioarele sunt, din punct de vedere cosmic, după cum sa indicat deja mai sus (Capitolul 2), corespunzând corporal-uman.

Veem semnul Pești. Așa și toate locurile Evangheliei, unde se spune despre spălarea picioarelor, sunt sub semnul Peștilor. Stând sub acest semn cu picioare - o persoană calcă pe pământ. Dar a intrat, în întrupare umană, și Dumnezeu-Hristos. El a fost cel care s-a dovedit a fi suficient de puternic pentru o umanizare completă. Și sub semnul Peștilor, în care întunericul se întâlnește cu lumina, ceresc cu pământesc, ar fi trebuit să se întâlnească - omul Ioan, întors cu toată ființa lui către ceresc, și Hristosul lui Dumnezeu, luptă spre pământ. .
Semnificația și semnificația efectivă a unuia sau altuia semn al Zodiacului este completată și explicată de semnificația semnului opus. Semnul opus al Peștilor este semnul Leului, care umbrește invizibil începutul Evangheliei după Marcu. „Eu v-am botezat cu apă și El vă va boteza cu Duhul Sfânt”, spune versetul 8. „Prin Duhul Sfânt și foc”, adaugă Matei și Luca la locul potrivit. Cuvântul despre botezul în duh și foc ne ridică la semnul Leului. Acest Leu cosmic era considerat, în legenda antică, „acasă”, adică semnul ezoteric, al Soarelui. În semnul de foc al lui Leu, apa botezului lui Ioan este transformată în sânge sau, după cum se aplică capitolului II din Ioan (căsătoria în Can), în vin. Și de aici este deja clar că semnele cosmice binecunoscute, umbrind anumite locuri ale Evangheliei, evocă - parcă automat - și binecunoscutele, corespunzătoare acestora, expresii și întorsături stereotipe...

7.
În general, după ce am citit interpretarea lui Beck a versurilor inițiale ale lui Mark, pe care tocmai am prezentat-o într-un mod extrem de concis și plictisitor (toată strălucirea acestei interpretări se află în detalii, pe care inevitabil a trebuit să le omit), nu poți spune în orice fel: care era ceea ce se cerea să fie dovedit. Și această remarcă poate fi aplicată tuturor lucrărilor lui Beck, cu aceeași diferență, totuși, că ceea ce este vag, obscur, îndoielnic, controversat și uneori de-a dreptul nesigur în detalii, este combinat treptat, atunci când îi citesc cărțile, într-un anumit general. , imagine mai clară și mai fiabilă. Această imagine este incredibil de maiestuoasă. Și tocmai în această măreție divină se află puterea de convingere a multor părți ale sale.
Beck, la fel ca toată direcția pe care o reprezintă în general, nu caută să demonstreze cu orice preț toate pozițiile sale. El nu caută să-și afirme dogmatic construcțiile. El afirmă un singur lucru: că evangheliile pot fi înțelese numai prin predarea în fața acțiunii totalității liniilor lor și a legăturii reciproce dintre ele. Dar pentru ca acțiunea să fie reală

ar putea avea loc, o cale de descifrare lungă și chibzuită a scrisului lor secret, empatie pentru ea, empatie, care, desigur, presupune în primul rând o anumită consonanță cu lumea în care s-au născut evangheliile. Calea lui Bekk este calea percepției interne și în niciun caz a unor dovezi externe, „formale”.
În legătură cu ceea ce tocmai s-a afirmat, pot fi reținute următoarele. Calea empatiei ritmice cu evangheliile — este deja în același timp empatie cu ritmul lor cosmic — este în sine o faptă religioasă; această cale este în sine o cale religioasă. Este chiar, într-un anumit fel, un cult religios. Dar, pe de altă parte, cultul religios însuși, închinarea, este, în același sens, deja cunoașterea lui Dumnezeu, în special, și cunoașterea evangheliilor. Căci în acest cult ei sunt percepuți, ființa lor, în mare măsură, cea mai interioară... Liniile conturate tocmai acum dau naștere la o serie întreagă de proiecții. Ei descoperă, în special, că numai o persoană religioasă poate înțelege Evangheliile.
Beck are anumite defecte; unele contradicţii se regăsesc şi în opera sa. Pe alocuri el însuși, poate, prea mult cedează acelei „mitologii astrale” cu care se luptă cu atâta succes în alte locuri. Dar într-un scurt eseu nu există nici sens, nici oportunitatea de a cita aceste erori și contradicții. Căci nu ei sunt interesanți, ci direcția în sine, pe care autorul nostru o reprezintă atât de strălucit. Chiar și acum, în zorii manifestării sale, reprezintă o mare forță creatoare. Foarte multe dintre liniile pseudoștiințifice conturate de reprezentanții „criticii istorice libere” vor deveni imposibile după cărțile lui Beck. Cu toate acestea, direcția „cunoașterii spirituale” avusese deja o influență puternică asupra criticii libere. Este posibil ca această direcție să aibă un impact și asupra drumului teologiei bisericești.
Oricât de mari sunt erorile și rătăcirile individuale ale reprezentanților noii direcții, chiar aduce ceva nou. Fără îndoială, problema este încă doar despre o anumită aproximare, doar despre modalități pregătitoare pentru dezlegarea misterelor Evangheliei. Un lucru este clar: că aceste mistere nu au fost încă pe deplin dezvăluite de noi. Acesta este ceea ce este nou pe care ne aduce această direcție.

În plus, în ea se aud ecouri ale celor mai vechi tradiții ale creștinismului, vechea sa antichitate. Așadar, căutarea ritmului cosmic al evangheliilor deschide tocmai în creștinismul timpuriu asemenea adâncimi cosmice, asemenea adâncimi de gândire și de viață, la care, până de curând, înțelepții noștri nici nu le puteau visa.
Alexandru Saltykov.

cărți noi
HENRI BERGSON
(„Les deux sources de la morale et de la religion”).
Etica mult promisă și așteptată cu nerăbdare a lui A. Bergson a ieșit în sfârșit la lumină. Cartea se numește Cele două surse ale moralității și religiei. Autorul crede că îi va surprinde și dezamăgi pe mulți, nu se înșală. Pentru cei care au doar o idee superficială despre Bergsonism, concluzia sa poate părea neașteptată. „Misticismul” lui Bergson îi va mânia pe materialişti; nu va satisface credincioşii. Un lucru este cert – empiristul Bergson a ajuns la metafizica sa destul de natural, prin „experienta si observatie”. În Datele Imediate ale Conștiinței și în Evoluția Creativă, această cale era deja destinată. Explicarea fenomenelor vieții cu ajutorul „impulsului de viață” (élan vital) nu a fost oare o invazie a credinței în tărâmul cunoașterii pure.
Pentru a ne imagina clar semnificația noii cărți a lui Bergson, să ne amintim concluziile la care a ajuns în Evoluția Creativă. Iată o prezentare scurtă și, prin necesitate, simplificată a teoriei sale.În lumea materiei grosiere și inerte, un fel de energie misterioasă izbucnește într-un flux puternic. Să-l numim condiționat „impuls de viață”. Care este natura lui? Experiența și observația ne convinge că „impulsul vieții” este înrudit cu conștiința noastră, că este o forță conștientă. După ce a invadat tărâmul materiei, „impulsul” a trebuit să-și croiască drum prin nenumărate obstacole; s-a oprit, s-a rupt, s-a întors, a căutat canale noi; în cele din urmă a trebuit să se împartă în două linii de evoluție: una dintre ele s-a încheiat cu crearea instinctului, cealaltă cu apariția rațiunii; „impuls de viață”

a ajuns la conștiința de sine pe două planuri diferite: pe de o parte, stupul și furnicarul, adică autoconștiința prin instinct, pe de altă parte, societatea umană, adică conștiința de sine prin rațiune.
„Impulsul vieții” nu a mers mai departe decât furnicarul și societatea umană; s-a întâlnit cu o forță de rezistență irezistibilă, iar strădania lui înainte a fost ruptă. Mișcarea în linie dreaptă transformată în rotație în cerc. Furnicul și societatea umană sunt două lumi închise, două opriri, două norme fixe. Instinctul furnicii și mintea omului stau ca niște turnuri neterminate pe două căi ale evoluției. Impulsul vieții a fost, într-un anumit sens, înfrânt: nici instinctul orb, automat al albinei, nici mintea practic limitată a omului, nu a realizat adevărata cunoaștere - cunoașterea intuitivului.
Multe au rămas neclare în Evoluția Creativă: natura impulsului vital, cauza și scopul efortului său, semnificația rezistenței materiei și, în sfârșit, sensul intuiției. În noua carte, A. Bergson își dezvăluie gândul până la capăt. Multe nume convenționale și vagi capătă un sens mai definit, de exemplu, intuiție, vitalitate, natură; dar totuși genialul autor nu reușește să depășească principalele contradicții legate de însăși originea sistemului său. Henri Bergson este un filozof

cu orientare biologică; cartea sa Evoluție creativă a apărut din critica lui Darwin asupra evoluției speciilor. Bergson l-a învins pe Darwin cu propria sa armă. „În evoluția mea creativă”, scrie el, „nu există o singură poziție care să nu poată fi verificată de datele biologiei.”

În „Două surse de morală și religie” avem o sarcină paradoxală: construirea metafizicii pe baza experimentului, moralității și religiei cu ajutorul metodei biologice științifice.

Autorul vine în ajutorul „dihotomiei”, adică „distingerea între două surse”. Lumea este fundamental duală: impuls vital și „natura”. Știm deja că „impulsul” a fost oprit de materie; Bergson numește materia care se supune impulsului, dar îl pervertiază, natură. O ordine complexă în care vrăjmașul acțiunii și opoziției, lupta mișcării creatoare și inerția ajung la un echilibru precar - așa este lumea naturală. Autorul ajunge la binecunoscuta distincție teologică dintre lumea legii (natură) și lumea harului (spiritul creator). Dar cu metoda sa „experimentală”, nașterea acestor două lumi, formarea materiei grosiere și degradarea spiritului (elan vital), rămân neschimbate.

de înțeles. Metafizica bergsoniană explică numai lumea naturii, ale cărei legi sunt direct opuse legilor impulsului vieții. Cum a apărut această discordie, de ce lumea, creată de spiritul divin, este guvernată de legile necesității fierului - biologia nu dă un răspuns la aceasta. Prima parte a cărții este dedicată „lumii naturii”. Și aici, cu mare strălucire, se face o distincție între moralitatea unei societăți închise și moralitatea omenirii.

Care a fost eșecul impulsului vital pe calea care a dus la apariția omului? Goana se secase în materie înainte de a avea timp să-și creeze o personalitate intuitivă liberă: a dat peste zidul unei „societăți închise”, un instinct social, un fel. Judecând după direcția ei, putem presupune că „societatea închisă” a fost doar o etapă în mișcarea ei, dar stația s-a transformat într-un punct final. Drumul cel mare care a dus la libertate și intuiție creativă a fost blocat. A recunoaște lumea naturii ca fiind definitivă și ireparabilă ar echivala cu a spune că universul a eșuat. Bergson este un optimist. El este convins că nu există o singură credință, ci și cunoașterea mărturisește că elanul vital nu s-a secat, că acționează ca înainte, deși în alte moduri. Exprimând raționamentul autorului într-un mod simplificat, ne putem imagina fluxul de energie mondială împărțit în multe șiruri și jeturi mici: acestea curg în jurul părților laterale ale barajului care bloca canalul principal. Plotina este o „rase umană” care trăiește într-o societate închisă, îngrijită în primul rând de autoconservare și reproducere, având o moralitate și o religie speciale și sacrificând individul în beneficiul echipei. Fluxuri separate sunt alese personalități umane, genii, sfinți care, din experiența personală, experimentează un „impuls de viață” și posedă adevărata cunoaștere a lumii, adică intuiția.

De aceea, în studierea originii moralității și religiei, este necesar să se facă distincția între „închis” (clos) și deschis (ouvert). Natura l-a destinat omului să trăiască în mici grupuri „închise”: triburile sălbaticilor, clanurile vechii Scoții, comunitățile urbane ale Greciei antice, principatele feudale - acestea sunt exemple de comunitate umană. Moralitatea unor astfel de grupuri se reduce la dragoste pentru rude și la ură față de vecini; Cea mai mare greșeală a filosofiei și sociologiei a fost confuzia moralității sociale cu morala umană. Este

imposibil să derivăm conceptul de umanitate din conceptul de gen: diferența dintre ele nu este cantitativă, ci calitativă. Omul natural creează o „religie statică” care satisface nevoile biologice ale unui grup închis; nici un stilou

nu poate exista nicio trecere de la o religie statica la o religie dinamica. „Toți oamenii sunt frați”, „omenirea este o singură familie”, „trebuie să-i iubești pe ai și pe alții în mod egal” — aceste propuneri ale religiei dinamice sunt în contradicție puternică cu instinctul social. Bergson, cu o observație extraordinară, povestește istoria formării moralei și religiei statice. Biologia și sociologia îi permit să tragă concluzii pline de spirit și comparații strălucitoare; imaginația, creând superstiții și imagini fantastice, generând spirite și zei, este considerată de el ca o funcție socială. Natura înzestrează omul cu fantezie pentru a proteja societatea de acțiunea corupătoare, anarhică a rațiunii. „Fonction fabulatrice” neutralizează concluziile minții: sentimentului de neputință al unei persoane în fața unui cosmos indiferent sau ostil, ea se opune credinței în „umanitatea” naturii (animism și antropomorfism): ea depășește cunoașterea raţiune despre moarte cu credinţa sufletului în nemurire. Bergson încheie această parte a lucrării sale cu următoarea formulă: „religia statică sau naturală este reacția defensivă a naturii împotriva activității rațiunii în acea parte a acesteia care ar putea avea un efect deprimant asupra individului și un efect corupător asupra societății”. Autorul reușește să reducă întregul sistem al moralității naturale și al religiei la instinctul social al unei societăți închise. Următorul capitol este dedicat religiei dinamice. Pe ce o va construi Bergson, după ce a demonstrat atât de convingător că nu există cale de la statică la dinamică, de la „închis” la „deschis”, de la instinct și rațiune la intuiție? Intrând într-un domeniu nou, el trebuie să înceteze să folosească conceptul de natură, trebuie să refuze să susțină biologia și sociologia, cu alte cuvinte, să schimbe atât materialul, cât și metoda și chiar forma verbală.
Această renaștere ar echivala cu un miracol dacă Bergson ar recunoaște impotența completă a rațiunii în domeniul religiei dinamice. și experimentează. Obiceiurile întregii sale vieți se răzvrătesc împotriva unei astfel de „conversii”. Se mulțumește cu un compromis: în locul experienței biologice se pune experiența mistică, în locul observației științifice a societății, observarea individului. Iar rezultatele sunt riguros testate de rațiune. Astfel, întregul aspect al respectabilității științifice este menținut, dar ce se află sub el? Distincția ingenioasă din religia staticii și a dinamicii aduce o lumină orbitoare într-o zonă care continuă până astăzi să se ascundă într-o ceață mistică. Să rezumăm gândul filosofului: „elan vital” s-a izbit împotriva

„societate închisă”; mişcarea lui încremeni într-o rotaţie fără sens într-un cerc. În lumea necesității a fost înlocuită de natură cu legile ei de fier. Unde să cauți impulsul vieții? El nu putea pieri, pentru că el este însăși viața. Iar autorul conchide: nu-l veţi găsi pe marele drum al evoluţiei: — a mers pe ocoliri, pe cărări.
„Elan vital” continuă să trăiască creativ în intuiția sufletului uman. Această intuiție este specifică fiecăruia, dar devine conștientă și eficientă doar în câteva suflete alese; natura „impulsului vieții” o

putem studia în experiența mistică a sfinților. Ei, pătrunzând la izvoarele vieții adevărate, aruncă în aer formele inerte ale societății, creează noi valori, creează o altă morală și religie. Numai prin marii sfinți – eroii și conducătorii omenirii – continuă „evoluția creatoare”. Prin urmare, omul de știință care studiază legile este obligat să apeleze la experiența mistică ca singura dovadă de încredere a naturii vieții.
Întreaga semnificație extraordinară a cărților lui Bergson constă în această prezentare originală și neașteptată a problemelor. Pentru prima dată în întreaga existență a științelor exacte, savantul naturalist declară că experiența mistică nu este o fantezie subiectivă, nu o exaltare dureroasă, nu o mortificare ascetică a simțurilor, ci singura cale adevărată către însăși sursa de viaţă.
Comparând experiențele diferiților sfinți, de exemplu, Apostolul Pavel, Sfânta Tereza, Sfânta Ecaterina de Siena, Bergson observă că conținutul lor este în esență același. „Impulsul de viață” care mătură și duce sufletele sfinților este perceput de ei ca iubire. Religia dinamică este impulsul iubirii care unește societățile închise într-o singură familie - umanitatea. Egiptul, Orientul, Grecia - au prevăzut vag lumina care a strălucit în lume prin Hristos. Experiența mistică nu cunoaște nici dogmă, nici ritual: ea conține starea sufletului – emoția. Prin urmare, crede Bergson, religia nu este nici gândire, nici acțiune: ei se nasc din ea mai târziu, când impulsul ei de foc este întruchipat într-un act și se realizează ca Iubire.
Autorului îi este atât de frică de „metafizică” încât restrânge în mod nedrept sfera experienței mistice. Contrar dovezilor, el vorbește despre o singură „Emoție”, în timp ce experiența mistică este, în primul rând, cunoașterea Adevărului. Dar Bergson, empirismul, nu se cuvine să speculeze despre revelație. El vorbește și despre Hristos în treacăt și extrem de ambiguu. Și totuși afirmațiile celebrului filozof sunt extraordinar de hotărâte. Sugestii, da

nye în „Creative Evolution” - sunt dezvăluite pe deplin. Elan vital - este Dumnezeu, experimentat de suflet, ca Ființă Iubitoare și Iubită; intuiția este un anumit organ special al sufletului, dat omului pentru cunoașterea lui Dumnezeu. Din acest punct de vedere, multe dintre ambiguitățile și contradicțiile bergsonismului devin de înțeles.
Întreaga istorie complexă a apariției vieții în lume, formarea ființelor vii, dezvoltarea speciilor, apariția rasei umane, lupta instinctului cu rațiunea și societatea cu individul capătă sens și scop. Puterea divină - Elan vital - Dragostea - depășind nenumărate obstacole, a condus încet, dar constant universul către scopul său suprem: crearea Omului. Au fost nevoie de milioane de ani pentru ca „o ființă conștientă capabilă să iubească și demnă de iubire” să apară pe pământ. Vechea metafizică avea dreptate: omul este sensul lumii.
Cartea „Două surse de morală și religie” completează filosofia intuitivă, opera vieții unui filozof. Semnificația sa nu este doar filozofică, ci și universală și vitală.
K. Mochulsky.
A. V. Kartashov. În drum spre Sinodul Ecumenic. 140 p. YMCA Press. Paris 1932.
În prezent, cuvântul „criză” se repetă atât de des încât și-a pierdut adevăratul sens. Cu toate acestea, trebuie să spunem despre viața bisericească din timpul nostru că se află într-un punct de cotitură. Trăim într-o perioadă de tranziție: viața veche ne scăpa cumva, iar cea

nouă este desenată indistinct și, trebuie mărturisit, îngrijorată. Unul dintre semnele viitorului emergent este încercarea de a convoca un nou Sinod ecumenic. Din experiența fostelor concilii, știm că anunțul unui conciliu ecumenic a provocat un sentiment de tensiune și neliniște extremă în cercurile bisericești. Nimeni nu știa ce și cum avea să iasă catedrala. Cu toată certitudinea sarcinilor care i-au fost stabilite consiliului, a rămas totuși un fel de „salt în necunoscut". Anxietatea a fost trăită de întregul organism bisericesc și, în același timp, fiecare membru al Bisericii a simțit că responsabilitatea pentru Sinod îi revine lui. În perioada lungă de absență a activității conciliare ecumenice, ne-am obișnuit atât de neobișnuit cu Sinoadele, încât convocarea unui nou Sinod Ecumenic nu mai provoacă această neliniște. În cel mai bun caz, suntem gata să ne considerăm profesori și nu participanți la consiliu - nu dogmatici, desigur, ci morali. Nu suntem întotdeauna conștienți de

despre ce dificultăți trebuie depășite înainte ca sinodul ecumenic din domeniul bunelor intenții să devină un fapt real al vieții noastre bisericești. Această sarcină a fost asumată de A. V. Kartashov în noua sa carte „Pe drumul către Sinodul Ecumenic". Conține 3 eseuri dedicate viitorului sinod: „Ecumenic sau Panortodox?" „Fără Biserica Rusă" și „Consiliile Ecumenice și Sobornost", și un articol amplu despre primul Sinod de la Efes din 431, cu ocazia celei de-a 1500-a aniversare recent încheiată. Ceea ce se întâmplă acum și ceea ce s-a întâmplat acum 1500 de ani, este reunit și comparat cu succes neobișnuit de către autor și, prin urmare, o astfel de combinație poate părea mecanică doar la prima vedere; de fapt, întreaga colecție este unită în interior. „Timpul este anti-oh", spune A. V. Kartashov. Trebuie adăugat că în același timp este „Alexandrian". Aceasta înseamnă că ne aflăm din nou în domeniul acelor probleme teologice care i-au îngrijorat pe conducătorii bisericii din secolul al V-lea. Dacă este așa, atunci Primul Sinod de la Efes nu ar trebui să fie un avertisment formidabil pentru noi, astfel încât noul Sinod să nu repete imaginea tristă a trecutului. Ne putem teme cu adevărat că „noul Chiril se va grăbi din nou să deschidă catedrala fără să aștepte 4 zile înainte de intrarea lui Ioan din Antiohia".
Este imposibil să nu fiți de acord cu autorul în atitudinea sa principală față de viitorul conciliu ecumenic: intenția de a convoca un conciliu ecumenic este un fapt pozitiv și mărturisește în sine renașterea catolicității în biserică, dar convocarea sa grăbită în prezent. timpul dă alarmă și ridică întrebarea dacă va exista un consiliu „la timp". Consiliul Ecumenic nu poate fi privit ca o instituție care, din diverse motive, și-a încetat activitățile și poate fi chemată înapoi la viață. Sinodul Ecumenic este cea mai înaltă expresie a catolicității în biserică; de aceea, presupune prezența activității conciliare a bisericilor locale. Între timp, aceasta din urmă este foarte slab dezvoltată în Biserica Ortodoxă. În asemenea împrejurări, potrivit remarcii corecte a lui A. V. Kartashov, „un consiliu ecumenic fără să se bazeze pe catolicitatea locală ar atârna în aer, ca vârful unei priramida fără fundație". Autorului i se pare că înainte de a trece la conciliul ecumenic este necesar să se convoace un „consiliu pan-ortodox". „Avem nevoie, în primul rând și înainte de toate, de un Sinod Panortodox". Fără el, ne este rușine și este direct imposibil să ne plonjăm în călătoria universală. Această distincție

între „conciliul ecumenic” și „conciliul pan-ortodox” în condițiile actuale pare oarecum

artificial. Autorul însuși nu indică în ce constă această diferență. În condițiile actuale, odată cu împărțirea bisericilor, orice conciliu convocat de Biserica Ortodoxă, ca unul ecumenic, va fi însă doar pan-ortodox, adică un sobor al tuturor bisericilor ortodoxe. Desigur, chiar și în absența tuturor semnelor formale, un astfel de conciliu se poate dovedi ulterior a fi ecumenic, la fel ca orice conciliu al unei biserici locale, dar acest lucru se întâmplă într-o ordine complet diferită, și anume, în ordinea primirii bisericii. de rezoluții conciliare.. Referirea autorului la practica Bisericii Catolice, care continuă să-și numească catedralele concilia universalia, nu este pe deplin convingătoare. Un fel de sentiment interior ne spune ortodocșilor că trebuie să refuzăm să intrăm pe această cale. Până la urmă, rostul nu stă deloc în numele pe care colecția își va da singură și doar „acceptarea” („recepția”) viitoare a hotărârilor catedralei de către întreaga Biserică Ortodoxă îi va determina locul.
Cine ar trebui să convoace consiliul, cine îi va stabili componența și cine îi va elabora programul? Nu putem privi întotdeauna înapoi la practica conciliilor ecumenice antice, deoarece trăim în condiții istorice complet diferite. Ceea ce era înainte este acum unic și trebuie să dezvoltăm o nouă practică în raport cu noile condiții de viață. Autorul este înclinat să creadă că o poziție specială și puteri speciale în rândul ierarhilor ortodocși ar trebui acordate Patriarhului Constantinopolului. Este posibil ca aceasta să fie cea mai ușoară cale de ieșire, dar în practică este doar cea mai puțin fezabilă: este puțin probabil ca bisericile locale să o facă în condițiile actuale. Se pare că calea parcursă de însuși Patriarhul Constantinopolului este mai corectă: întâlnirile preliminare ale conducătorilor bisericilor locale individuale. La aceste întâlniri despre sinoade, ierarhii principali înșiși trebuie să ajungă deja la un acord, care dintre ei va fi instruit să convoace un consiliu și să elaboreze un program. Este posibil ca convocarea consiliului să fie încredințată patriarhului Constantinopolului, dar nu este exclusă posibilitatea ca o astfel de ședință să doteze acest drept cu o altă persoană sau să aleagă un organism special.
Vechile sinoade ecumenice erau în principal episcopale. Abia la Sinodul VII Ecumenic călugării au primit în cele din urmă dreptul de a reprezenta. În afară de participarea puterii imperiale (și s-a desfășurat într-o cu totul altă ordine), atunci trebuie să admitem că laicii nu erau reprezentați la catedrale. Care ar trebui să fie componența viitorului

acest sinod ecumenic și mai ales care ar trebui să fie rolul laicilor la consiliu. Referindu-se la o serie de fapte din istoria bisericii și la exemplul Catedralei din Moscova din anii 1917-1918, autorul ajunge la concluzia că laicilor ar trebui să li se acorde un loc adecvat la catedrală. Putem fi de acord cu această concluzie? Mi se pare că este necesar să se facă distincția între o soluție temporară a chestiunii participării laicilor de una pur fundamentală. Reprezentarea duală la consiliu marchează dezbinarea societății bisericești, în care apar diferite grupuri cu interese diferite. O astfel de diferențiere este un fapt destul de târziu al istoriei bisericii. Pentru prima dată este

conturat doar în epoca lui Constantin. În lumina doctrinei bisericii și a episcopiei ca reprezentanți ai comunităților ecleziastice, această separare a laicilor și a clerului nu poate fi privită altfel decât ca o încălcare a unității mistice a tuturor în Hristos. Reprezentantul firesc al comunității este episcopul. Reprezentarea simultană a diferitelor grupuri ale comunității bisericești ar indica faptul că episcopul a încetat să dezvăluie toate interesele și dorințele bisericii sale. Din această hotărâre fundamentală, desigur, nu rezultă încă ca viitorul sinod să aibă un caracter pur episcopal. Un astfel de consiliu nu va putea depăși dezbinarea care a avut loc în societatea bisericească, ci doar o va întări. Condițiile moderne ale vieții bisericești necesită o respingere temporară a unei decizii fundamentale. Numai o soluție temporară nu ar trebui ridicată la un principiu.

A. V. Kartashov a dedicat în cartea sa un eseu valoros chestiunii participării Bisericii Ruse la viitoarea catedrală sub titlul „Fără Biserica Rusă”. Poate un nou Sinod ecumenic, după o pauză de mai bine de 1.000 de ani, să se întrunească din nou, tocmai într-un moment în care Biserica Rusă nu poate avea o reprezentare normală. Dacă timpul într-adevăr „nu rezistă”, atunci cum și de către cine va fi prezentat? Cititorul va găsi răspunsuri la toate aceste întrebări în articolul menționat de A. V. Kartashov. Aici am ocazia să citez doar concluzia autorului: „Așadar, sumarul discuțiilor noastre pe această temă se rezumă la faptul că este exclusă reprezentarea normală a Bisericii Ruse atât la Preconsiliu, cât și la Catedrală . .. Întreaga Biserică Rusă în ansamblu ar trebui să rămână nelegată de hotărârile Conciliului până în zilele eliberării ei și a liberei exprimari a voinței.

Acestea sunt dificultățile care stau în calea unui sinod ecumenic. Cum vor fi depășiți, viitorul va arăta. În orice caz, această depășire necesită efortul comun al tuturor fiilor bisericii, altfel nu va fi valabil. Rusă

gândirea teologică a început deja să-și îndeplinească datoria: un astfel de prim efort este cartea talentată a lui A. V. Kartashov. Valoarea sa nu se limitează la meritele științifice, ea este capabilă să trezească în cercurile bisericești un interes pentru toate problemele legate de convocarea unui sinod ecumenic și, odată cu acesta, și voința de a le rezolva.

N. N. Afanasiev*

Imp. de Navarre, b, rue dee Gobelin, Parts.

Biblioteca „Runivers”

Aplicație.

PROBLEME ALE REÎNTRERII CREȘTII*)

„Atunci, dacă cineva vă slăbește: iată-L pe Hristos, sau El: să nu credeți.” —
pe mine. XXIV. 23.

1. Biserica este una. Și această unitate este însăși ființa Bisericii. Biserica este unitate, unitate în Hristos, „unitatea Duhului în unirea lumii” (Ef. IU. h). Biserica a fost creată și se zidește în lume tocmai de dragul unității și unirii, „ca toți să fie una” (Io. XVII. 2i). Biserica este un singur „corp”, adică un organism și Trupul lui Hristos. „Căci printr-un singur Duh suntem toți botezați într-un singur trup” (I Cor. XII. 13). Și numai în Biserică această unitate și unitate adevărată și reală este posibilă sau realizabilă, în

sacramentul iubirii lui Hristos, în puterea transformatoare a Duhului, după chipul și asemănarea Treimii consubstanțiale... Așa este și asa trebuie sa fie. Dar această unitate nu este nici revelată, nici revelată în istoria creștină. Iar în istoria creștină, unitatea rămâne doar o problemă nerezolvată, iar soluția ei se mișcă și se mișcă în permanență departe și înainte, până la ultima limită eshatologică. Nu există unitate în imperiul creștin. Lumea creștină este în dezbinare, și nu numai în dezbinare, ci și în discordie, și în frământare și în luptă. În istoria creștină nu vedem mai multă unitate și armonie decât în istoria externă, necreștină. În societățile creștine, nu sunt doar acele diviziuni care se descompun și distrug

*) Oferind spațiu unui articol interesant al pr. G. Florovsky, redactorii Căii consideră necesar să precizeze că nu consideră că punctul său de vedere asupra reunificarii creștine este singurul și permit alte puncte de vedere.
Ediție.

Ordinea „naturală” a vieții – până la urmă, antagonismele rasiale sau naționale nu sunt împăcate și nu se sting aici (cf. așa-numitul „filetism”). Mai mult, în însăși învățătura lui Hristos, în însăși credința lui Hristos, există sunt motive și teme de înstrăinare reciprocă, de separare și ostilitate, de dispute ireconciliabile, de dușmănie directă. Lumea creștină este împărțită nu numai în ceea ce privește lucrurile lumii, ci și în privința lui Hristos însuși... Între creștinii care cred în numele Lui, nu există nici un acord despre El, despre faptele Sale și despre faptele Sale. Aceasta este o piatră de poticnire și de ispite... Biserica este una și invincibilă în unitatea ei. Dar lumea creștină este divizată și împărțită. Hristos este „același pentru totdeauna” (Evr. XIII. 8). Dar creștinii diferă în privința Lui și nu doar gândesc, ci și cred în moduri diferite. Și își pun speranța și speranțele în moduri diferite... Da, Biserica nu este dezbinată, nu a fost dezbinată, nu a fost dezbinată. Biserica nu este nici divizată, nici divizată. Și însuși cuvântul „Biserică” în uz strict și precis nu are și nu permite pluralul, decât în sens figurat și impropriu... Ca să spunem direct: în dezintegrare... Să nu fie ceea ce s-a întâmplat să fie nici un divizarea Bisericii, nici o „despărţire a bisericilor”. Să fie mai precis să vorbim nu despre dezbinări în Biserică, ci despre dezbinări de Biserică. Dar însuși faptul discordiei și schismei rămâne... Și Biserica nu oprește această scismă și dezbinare. Forțele centrifuge nu doar domină lumea exterioară, ci invadează și interiorul Bisericii însăși. Biserica în durere și persecuție. Și suntem persecutați nu numai de dușmani și adversari, ci nu mai puțin de frații mincinoși. „Dar va veni ceasul și oricine te va ucide se va gândi să-i aducă slujire lui Dumnezeu” (Io. XVI. d) .. Acesta este principalul paradox al istoriei creștine. Și sunt epoci în care toată amărăciunea și toată durerea acestei despărțiri și dezintegrare paradoxale sunt trăite și trăite cu o acuitate reînnoită. Mintea uimește de acest mister al rezistenței umane și al perseverenței. Cum este posibil acest lucru și ce înseamnă... „O, un miracol, că acesta a fost un sacrament despre noi. Cum ne predăm corupției, cum evocăm moartea... Se pare că intrăm și am intrat deja într-o astfel de eră. Și nevoia de reconciliere și unitate izbucnește. Voința de unitate se naște și se întărește. Tema unității și unității creștinilor devine tema epocii, tema timpului, tema istoriei... Rușinea și neliniștea dezvăluie toată nefirescitatea dezbinărilor,

ireconciliabilitatea și neiubirea față de Hristos... Dar voința de a unitatea nu poate și nu trebuie să rămână doar vagă emoție și tremur al inimii. Iar sentimentalismul despre Hristos este amăgire și auto-înșelare neputincioasă. Unitatea în Hristos

este fezabilă doar în sobrietate și vigilență spirituală. Voința de unitate trebuie să vadă clar și să fie temperată în ispita pocăință și în isprava credinței.

2. Este puțin probabil ca cineva să susțină că lumea creștină trebuie să fie și să devină una. Cu greu este necesar să se demonstreze că este potrivit sau necesar să ne unim și să reunim... Dar din acest postulat incontestabil este foarte dificil să tragem concluzii clare și practice. La urma urmei, principala dificultate se află în altă parte: cum poate lumea creștină să devină una. Adică: ce înseamnă a te uni și a fi una în Hristos... Care este sensul acestei reuniuni... Și unde sunt căile sau calea spre unitate... pace”, cel puțin între creștini. Dar trebuie să recunoaștem imediat: aceste încercări nu au avut succes. Și nimic nu interferează atât de mult cu cauza apropierii și unității autentice, ca tocmai aceste încercări nereușite, din care, în cel mai bun caz, rămâne doar amărăciunea amintirilor și deznădejdea obosită ... În orice caz, în primul rând, este necesar să înțelegem și stabiliți care este sensul și esența acestei diviziuni creștine tragice, ce a cauzat și ce o provoacă, ce trebuie de fapt depășit. În orice caz, trebuie să începem cu o asemenea ispită penitentă și judecatorică, oricât de dureroasă și dureroasă ar fi această autopsie a lumii creștine... categorii morale. Aceasta nu este în niciun caz doar o chestiune de pace sau toleranță. O astfel de inserare a problemei „uniunii” într-un cadru moralist nepotrivit este denaturarea și simplificarea acesteia. Istoricul trebuie în primul rând să protesteze împotriva oricărei încercări de moralizare atât de grăbită și unilaterală a istoriei. Istoria diviziunilor creștine poate fi dedusă și construită la fel de puțin de la începutul intoleranței, ca de la începutul mândriei, sau al iubirii de putere, sau al carnalității sau al josniciei. Desigur, pasiunile umane sunt descarcate și dezvăluite cu toată puterea lor în împărțirea creștinismului. Dar prima sursă a acestor schisme creștine nu se află în depravarea morală sau slăbiciunea omului. Dar din greșeală... Așa poate fi exprimat acest gând. Da, sursa diviziunii este lipsa iubirii. Dar, în primul rând, nu iubirea față de aproapele este cea care lipsește, ci tocmai iubirea față de Dumnezeu - și de aceea privirea spirituală a unei persoane este întunecată și nu-și mai recunoaște Tatăl Ceresc - la urma urmei, numai cei curați cu inima văd. Dumnezeu în transparența inimii lor. Și necunoscând pe Tatăl, el nu-și cunoaște și nu-și va recunoaște frații. Cu alte cuvinte, sursa

fără diviziuni și schisme – în primul rând în disidență cu privire la Adevăr... Împărțirea lumii creștine are, în primul rând, un sens dogmatic. Aceasta este întotdeauna o dezbinare în credință, în însăși experiența credinței, nu numai în formule și mărturisiri. Prin urmare, dezbinarea este depășită nu atât în tandrețe și iubire frățească, cât în armonie și unanimitate, în perspicacitatea spirituală, în unitatea Adevărului... Ar trebui spus direct: unitatea dragostei și în iubire nu este suficientă și este insuficient. Este potrivit să-i iubim pe vrăjmași și chiar pe vrăjmașii Adevărului și să-i iubim exact ca pe

frați și să tânjim după mântuirea și includerea lor în oștirea și chipul lui Hristos. Cu toate acestea, o astfel de iubire nu formează încă o adevărată unitate. Da, adevărata unitate a iubirii este cu greu posibilă fără unitate în credință și credință... Și în schisme se poate simți întotdeauna în esență dispoziția și dezacordul, viziune și înțelegere diferite. De aceea schisma nu poate fi depășită cu sinceritate în simplă iubire și supunere fraternă sentimentală, ci doar în armonie interioară... Însuși moralismul „unional" are propriile sale premise „dogmatice". Se presupune în mod tacit că nu au existat și nu au existat motive suficiente pentru împărțire, că orice diviziune este doar un fel de neînțelegere tragică - că dezacordurile par ireconciliabile doar din lipsa de atenție iubitoare unul față de celălalt, fie din incapacitate, fie din lipsa de dorință de a înțelegeți că, cu toate diferențele și diferențele, există suficientă unitate și acord în principal. Această selecție a „principalului" este o premisă foarte discutabilă. Iar ceea în care nu există acord se propune să nu fie considerat principalul, atunci dezacordul poate fi neglijat... Astfel, „moralismul" este întotdeauna un fel de minimalism dogmatic, dacă nu chiar adogmatism direct. Se hrănește și se naște tocmai dintr-un fel de insensibilitate dogmatică, sau indiferență, sau miopie. Se poate spune: din dizolvarea și opoziția nefirească a Adevărului și Iubirii. Dar numai în Adevăr există iubire adevărată și spirituală, și nu numai sinceritatea și langoarea sentimentelor... Moralismul este, strict vorbind, un fel de atitudine dogmatică, o „mărturisire" specială în care sărăcia conținutului pozitiv este echilibrată de hotărârea negativelor . Iar moralistul nu se ridică atât de mult deasupra diviziunilor, ci se obișnuiește pur și simplu să le privească de sus. Este puțin probabil ca aceasta să mărturisească nu atât dragostea frățească, cât cel puțin respectul simplu față de credința aproapelui, care, printr-o reinterpretare minimalistă, este redusă în mod condescendent la nivelul opiniei private sau opiniilor personale și, ca atare, este tolerată și tolerată. admis. Aici nici măcar sinceritate nu este suficientă... „Moralismul" este un apel

a te uni în sărăcie, în sărăcire, în lipsa proprietății, nu este o înțelegere, ci o înțelegere în tăcere și tăcere. Aceasta este egalizare după cei săraci, după cei mai slabi. Uneori, o astfel de ieșire este acceptată din indiferență: și cum să cunoaștem Adevărul. Însăși posibilitatea unor judecăți universal valabile în dogmatică și chiar în metafizică este adesea pusă la îndoială, iar dogmele înseși sunt rezolvate în simboluri și postulate morale sau moraliste. Apoi, bineînțeles, nu trebuie să lupți pentru unanimitate și acord în acest domeniu îndoielnic și nerezolvat. Mai rar, se ascund în minimalism de frică și lipsă de credință, în disperarea de a atinge indiscutabilul acolo unde au fost cele mai multe dispute și certuri. Într-un cuvânt, moralismul este abstinență, dar nu atât în smerenie și asceză, cât în indiferență sau îndoială. Totuși, este posibil să ne unim în negare și îndoială... Unirea și comuniunea trebuie căutate în bogăție și plinătate, nu în sărăcie. Aceasta înseamnă: nu prin coborâre și aplicare către cei mai slabi, ci prin urcare, prin aspirație către cel mai puternic. Există și se dă o singură imagine și un exemplu: Hristos Mântuitorul... Sunt întrebări controversate asupra cărora Biserica nu a dat și nu are răspunsuri lipsite de ambiguitate și semnificativ universal. Și totuși, și aici, incertitudinea sceptică este complet exclusă, iar sedativul: ignorabimus nu este potrivit nici aici... Căci,

până la urmă, toată plinătatea viziunii este dată inițial în experiența și conștiința Bisericii, și trebuie doar identificate. În această recunoaștere este nevoie de maximalism... Deci, unitate în credință, nu numai unitate în iubire. Dar nici unitatea credinței nu epuizează încă unitatea Bisericii. Căci unitatea Bisericii este, în primul rând, unitatea vieții, adică unitatea și comuniunea sacramentelor... Adevărata unitate se poate realiza numai în Adevăr – adică în plinătate și putere, nu în slăbiciune. și insuficiență. În identitatea experienței și a vieții mistice, în plinătatea „credinței indivizibile”, în plinătatea sacramentelor. Adevărata unitate nu poate fi decât această unitate a sacramentelor, acceptată în plinătatea realismului lor hieratic și teurgic. Căci aceasta este unitatea în Duhul, adevărata „unitate a Duhului”... Există un alt defect în „moralism”. Există prea multă mulțumire și optimism în el. Reconcilierea pare apropiată, posibilă și ușoară, pentru că nu există suficientă seriozitate și curaj în însăși percepția și viziunea divizării. Moralismul nu este suficient de tragic, iar tragedia în general nu se încadrează bine în limitele moralității, chiar și tragedia morală este mai degrabă cea mai clară dovadă a limitărilor moralității, ca atare... Reunificarea este posibilă doar prin experiență și prin isprava de a rezolva nerezolvate. probleme, și nu prin abstinență

sau evitați-le. Există ceva aici care este căutat, încă de găsit și definit. Însăși împărțirea mărturisește existența întrebărilor. Există o problemă în diviziune și schismă. Nu poate fi abolit sau înlocuit de sentimentalism. Există aporii autentice ale unității cu privire la dificultate. Drumul este anevoios, poteca de munte... Calea curajului și îndrăznei.

3. Sarcina reunificarii crestine este practic adusa, in primul rand, la reconcilierea si depasirea ambelor mari schisme occidentale. Despărțirea Occidentului și a Orientului, a Romei și a Bizanțului, așa-numitele. „Diviziunile Bisericilor”, mai întâi; iar Reforma al doilea. Cel mai important este această reunificare a Occidentului creștin. De o semnificație mai mică și independentă poate fi pacificarea diviziunilor răsăritene, care au apărut cândva în căldura vechilor confuzii și dispute hristologice, dar de atunci au continuat mai mult din cauza inerției istorice. De multă vreme, ei nu au propriile lor probleme religioase și sunt mai degrabă ținuți de slăbiciunea exclusivității naționaliste (de exemplu, Biserica armeană, iacobiții, Biserica etiopiană etc.) ... Și acum întrebarea este, ce înseamnă Roma și ce înseamnă Reforma în perspectivele unirii creștine dorite... Problema Reformei este mai simplă, deși nu mai ușoară. De obicei, în Reforma ei văd autoafirmarea și o anumită autocrație a individului în viața religioasă, manifestarea și triumful individualismului religios. În același timp, predominanța forțelor centrifuge, separatoare și separatoare în protestantism devine destul de de înțeles. Cu alte cuvinte, Reforma afectează direct opusul Unirii. Și, prin urmare, Reuniunea se dovedește astfel a fi o depășire și chiar o negare a Reformei, se dovedește și ar trebui să se dovedească a fi o convertire și o întoarcere... Există mult adevăr într-o astfel de caracterizare. Dar nu întregul adevăr și nici ultimul adevăr. Căci nu a fost deloc înălțarea de sine, ci tocmai înjosirea de sine a omului, care a fost premisa inițială și spiritul conducător al Reformei. Protestantismul se naște din spiritul minimalismului antropologic. Reforma este, în primul

rând, această recunoaștere și afirmare a lipsei de speranță și a neputinței omului. Și în Hristos omul este eliberat, dar nu este transfigurat. Devine un eliberat - dar cum poate obține noblețea celor născuți în libertate... Protestantismul într-un anumit sens poate fi definit ca hiper-eshatologism. Aceasta nu înseamnă, desigur, că conștiința Reformei este cumva ocupată sau trezită în mod deosebit de aspirații și solicitări eshatologice. Și nu o înclinație sau înclinație spre chiliasm. Cu toate acestea, a doua venire în mintea protestantă este aproape

elefanții În primul rând. Se simte precaut, parcă nu ar exagera sensul a ceea ce sa întâmplat deja. Iar transfigurarea lumii și a omului este pe deplin amânată până la a Doua Venire. Prin urmare, realitatea Bisericii se diminuează în așteptarea Împărăției viitoare și a „epocii viitoare". De aici pre-ketismul și aproape iluzionismul deosebit în percepția și interpretarea sacramentelor. Sacramentele se dovedesc a fi mai degrabă semne ale celor așteptate, simboluri, mai degrabă decât pecetea unei victorii... Și așa, tocmai acest „simbolism sacramental" este forța dezbinătoare și dezbinătoare în protestantism. Ruptura ierarhiei în acest sens a fost mult mai importantă și mai periculoasă decât trezirea unui „eu" voinic și rebel. Căci Biserica este una și se unește tocmai în „unitatea Duhului", adică în continuitatea curentelor carismatice, în comuniunea neîntreruptă a sacramentelor. În lupta și ruptura Reformatorilor cu Roma, s-a întâmplat ca legăturile cu Rusaliile însăși să fie întrerupte și rupte... De aceea numai prin restaurarea Preoției, Ierarhiei și Sfintelor Slujbe, protestantismul poate reveni la Biserică. . Tocmai acest cuvânt trebuie spus: a reveni, căci Reforma a fost o ieșire obiectivă din comuniunea sacramentelor. Doar exigența Bisericii și setea de biserică nu sunt suficiente, nici măcar restaurarea dogmatică și înțelegerea nu sunt suficiente. La urma urmei, nu este suficient să crezi, dar este necesar să fie botezat, iar o persoană renaște nu prin puterea credinței sale, ci prin acțiunea harului botez al lui Dumnezeu. Și nici măcar nu este suficient să-L iubești pe Domnul – logodna vieții veșnice este învățată nu în această iubire și nu într-o singură credință, ci numai în sacramentul trupului și al sângelui. Biserica este vie și unită tocmai în Sângele Domnului, în Sângele Euharistic – și acolo unde Euharistia nu se săvârșește, nu există Biserică... Și săvârșirea Euharistiei presupune o Sfîntă Ordine sacramentală – și, prin urmare, integritatea. sau refacerea succesiunii apostolice... Cu alte cuvinte: din Reformă, ca din „partea îndepărtată", se cuvine să ne întoarcem la Biserică, să ne alăturăm Ea. Aici se poate și trebuie să se vorbească doar despre unire... Să mai repetăm o dată: asemănarea și unanimitatea încă nu sunt suficiente, unitatea în sentimente și în credință încă nu este suficientă – toate acestea sunt doar o condiție prealabilă pentru reunificare; iar unirea însăși are loc numai în unitatea și comuniunea sacramentelor. De aceea cei slabi și condamnați rămân și vor rămâne așa-zișii. „Mișcarea înaltă bisericească" în protestantismul german modern. Restaurarea romantică și repoetizarea ritului este doar o dovadă a pocăinței și a convertirii sufletului. Dar acesta nu este altceva decât un cadru sacramental. Dacă vă place: așteptați intrarea țarului și a țarului... Dar țarul nu

vine... Și o priveghere la porți. Dar porțile sunt închise, rămân impracticabile... Nimic nu poate înlocui realitatea sacramentelor și a misterelor... Protestantismul nu este o singură persoană,
- se poate vorbi mai degrabă despre un fel de caleidoscop de măști și chipuri. Cu toată simplitatea și radicalismul logicii Reformei, căile protestantismului în istorie sunt întortocheate și întortocheate. Și nu fără o simplificare violentă, se poate aduce sub un concept unic și general protestantismul diferitelor țări,
- se resimte deosebit de clar divergenta profunda a protestantismului german si anglo-saxon. Căci doar în protestantismul german motivul filozofic a jucat un rol decisiv. Adevărat, aceasta a fost în mare măsură deja o abatere de la Reformă. Dar această plecare în sine a fost doar o continuare a principiilor Reformei, o conversie paradoxală a acestor principii. Dizolvarea tragică și înfricoșătoare, mai degrabă decât evoluția, a protestantismului german „de la Reimarus la Wrede" este o temă și o problemă specială de felul său. Acum vorbim despre Reforma însăși. Trebuie să ne întoarcem de la Reformă. Și chiar și „catolicismul evanghelic" este doar un pas timid și incert. Și iată încă ceva de adăugat: se poate reveni la Biserică doar deschis și direct, nu în ordinea concesiunilor, acordurilor, adaptărilor și compromisurilor. Și acum, doar un compromis este orice încercare de a reînvia în protestantism sămânța și suflarea Preoției printr-un apel la ramurile laterale și ofilite ale Bisericii. Este nefiresc să restabilim succesiunea apostolică în Germania sau Anglia prin hirotonirea lui Ceylon sau Malabar. Este o încercare de a jefui mai degrabă decât de a câștiga har. Și, în orice caz, aceasta este o cale lungă până la Reunificare și cu greu una dreaptă și adevărată. Într-adevăr, chiar în condițiile prealabile, faptul divizării și dezbinării este, așa cum spunea, recunoscut... Problema ieșirii din Reformă este indisolubil legată de problema Romei. Căci nu este suficient să ieși, ci trebuie să te întorci. Și astfel, în Occident, este cel mai aproape de a reveni tocmai la Roma. De aceea puțini se întorc. Nu există întotdeauna numai nedreptate în această abținere de la întoarcerea prin Roma, adică de fapt la Roma. Pentru „Roma" chiar are nevoie de un fel de „reformă" – „în cap și în membri". Și nu se cuvine să-i condamnăm prea grăbit pe cei care sunt jigniți de infirmitățile și erorile Romei. Cu toate acestea, Roma este imens și incomensurabil mai bogată decât Reforma. Reforma este abandon, ales și dorit în mod voluntar. Aceasta este o casă abandonată și irosită. Acest templu este gol și chiar devastat. Dar templul roman nu este deloc gol și abandonat. Norul slavei lui Dumnezeu este încă deasupra cortului. Duhul lui Dumnezeu respiră în Roma.

Catolicismul și toate fumurile impure ale pasiunilor pernicioase și perversiunile umane nu pot interfera cu aceasta. Salvarea _nt .. Succesiunea apostolică nu se întrerupe. Sacramentele sunt săvârșite. Un sacrificiu fără sânge este oferit și oferit. Și cine îndrăznește să spună și să facă o rezervă: dar nu este primit în cel mai ceresc și mintal Altar, în duhoarea parfumului spiritual. Altarul este încă în templu. Deci, în orice caz, drumul spre Roma și prin Roma nu este o cale imaginară... Slăbiciunea și neadevărul Reformei constă în faptul că a fost o chestiune umană, doar umană, prea umană, chiar dacă a constat în înjosirea de sine și autonegarea. Și nedreptatea Romei este și nedreptate omenească și nu există altă nedreptate: „Neprihănirea Ta este în veci și Cuvântul Tău este adevăr."... Dar la Roma există

neprihănirea lui Dumnezeu... Roma este greșită în credință și slabă. îndrăgostit. Dar Roma nu este fără har, nu fără har... Oricât de ciudat ar părea, despărțirea dintre Apus și Răsărit este o scindare și dezbinare în credință și sărăcire în dragoste, dar aceasta nu este o scindare în har și sacramente, nu este o împărțire a Duhului. Iar Duhul Mângâietor este unul și nu este împărțit nici măcar în schismă. Într-un mod ciudat, cel mai important lucru este ascuns: indivizibilitatea harului, în ciuda faptului că mai puțin și, s-ar părea, mai ușor, pentru că uman, nu s-a realizat. Dumnezeu încă mai unește ceea ce s-a dezintegrat în treburile și gândurile omenești... Dacă pentru protestantism calea unirii este în dobândirea preoției și restaurarea sacramentelor, atunci vom rezolva scindarea Occidentului și Răsăritului în dobândirea unanimității dogmatice și în dragostea frățească până la tandrețe... Asemănător Romei și Orientului aet și „rămâne” să fie uniți în realizarea umană... Ceea ce s-a spus nu slăbește în niciun fel întreaga realitate a separării de Roma. Și poate tocmai din această cauză este atât de greu să te întâlnești cu Roma, că toată forța diviziunii stă tocmai în energia umană, în energia umană... În romanism există ceva antinomic și, în orice caz, paradoxal. Roma se străduiește toți spre unitate. Roma este un anumit simbol al unității și al unirii. Roma, de-a lungul întregii istorii, caută unitatea. Roma este cea mai ales cea care caută și caută unitatea - și, în orice caz, există multă justiție și zel în această căutare. Dar tocmai această căutare romană insistentă și grăbită a unității creștinilor și a păcii Bisericii este cea care, mai ales, împiedică și împiedică reunirea și unitatea. Graba romană încetinește și întârzie mai ales procesul de reunire. Căci nu că unitatea, și nu pe acele cărări, sunt căutate în Roma și din Roma. La urma urmei, principalul și principalul neadevăr și greșeala Romei a fost și este tocmai despre unitatea Bisericii. Iar dogma despre Papă este tocmai dogma falsă despre unitatea Bisericii...

prima concluzie care trebuie trasă este că o „explicație” dogmatică și teologică cu Roma este absolut necesară. În acest sens, un exemplu foarte indicativ și instructiv sunt întâlnirile teologice eșuate și nereușite ale ortodocșilor și vechilor catolici imediat după Conciliul Vatican (conferința de la Bonn din anii 70). În schimbul de opinii de atunci, a devenit imediat clar că principalul obstacol în calea apropierii și unificării era concentrat tocmai în domeniul dogmatic, în faptul că în viziunea lor dogmatică asupra lumii vechii catolici au rămas limitați romaniști, prea occidentali, și nu erau în stare. să găzduiască Orientul chiar și în conștiința lor. , nu în conștiința lui altfel decât în ordinea compromisului. Iată, deodată, închiderea occidentală a inimii și o eroare în cele mai dogmatice presupuneri. Desigur, și mândrie de istoria lor occidentală, gloria și faptele lor istorice, eroismul și cavalerismul lor creștin. Dar principalul este tocmai în premisele dogmatice, în atitudinea dogmatică foarte originală. Aici este greșirea și nedreptatea în experiența dogmatică însăși, nu numai în definițiile individuale și dogmatice. De aceea, calea minimalismului dogmatic este atât de periculoasă și inutilă, atunci când se încearcă să limiteze unanimitatea și acordul dogmatic la cel mai apropiat și mai restrâns cerc posibil de adevăruri de credință complet „necesare”, pentru a permite „libertatea în îndoieli” dincolo. limitele lor. Căci o astfel de distincție sau delimitare ar fi posibilă numai dacă doctrina ar fi o totalitate anorganică sau un agregat de aserțiuni sau propoziții dogmatice izolate. Dar credința și dogma sunt

un întreg organic. Iar dezacordul încăpățânat în „detaliile” dogmatice face să se îndoiască dacă există într-adevăr un acord complet și sincer în însăși experiența credinței, nu numai în premisele formale și, dacă este cazul să spunem așa, în contururile dogmatice. Și nu este deloc indiferent și nici „nu este necesar” ceea ce este în interiorul conturului, ceea ce conturează acest contur. Nu este vorba atât de treptat și consecventă în deducțiile logice și de dezvoltare, ci despre claritatea primară, „claritatea și distincția”, a celei mai credincioase înțelegeri, adică a Revelației însăși. Un exemplu va fi suficient pentru a explica. Este imposibil să clasificăm o astfel de dogmă aparent externă ca dogma despre Sf. icoane. Nu pentru că, desigur, St. icoanele, recunoașterea și folosirea lor, „sunt absolut necesare pentru mântuire”. Dar pentru că străduința încăpățânată și insolubilă de a muta doctrina Sf. icoanele undeva sub pragul conștiinței dogmatice mărturisesc neîndoielnic

o oarecare vagitate în înțelegerea dogmelor de credință deja complet incontestabile, în afara cărora scrierea și venerarea icoanelor nu pot fi justificate. Pe scurt, ispita despre icoane este întotdeauna, într-un anumit sens, ispita despre Întruparea însăși, despre Dumnezeu-bărbăție, este un fel de dezgust față de istoric și senzual. În orice caz, nu este oportun să amânăm și să tăcem astfel de întrebări... Este imposibil și nu ar trebui să ocolească nici măcar cele mai incontestabile rudimente ale credinței. Căci și aici, un dezacord și un dezacord profund pot fi dezvăluite în mod neașteptat. Din nou, un exemplu va fi suficient. În „conceptul” cel mai general despre Dumnezeu, există o inconsecvență semnificativă între Occident și Orient. Să ne amintim disputele secolului al XIV-lea despre Sfântul Tabor și, ca și despre condițiile prealabile ale doctrinei acestuia, despre diferența de esență și energie în Divin. Nu a fost deloc o dispută școlară despre inutil și neimportant. Aici, în adevăr, nu doar două sisteme teologice s-au întâlnit și s-au ciocnit, ci și două viziuni asupra lumii, două experiențe. Iar întâlnirea nu a fost doar pe suprafața polemică, ci și în mare profunzime. S-a scos la iveală un dezacord ireconciliabil și dureros. Întrebarea a fost pusă. Nu e bine să-l ocoliți. Iar nesimțirea față de ascuțimea și importanța ei ar mărturisi doar o nesimțire și o nesimțire religioasă generală...
Astfel, „explicarea” dogmatică a Orientului cu Roma trebuie să fie tocmai holistică și atotcuprinzătoare, organică înainte de toate. Este greșit și nepractic să reduceți formal toate diferențele la anumite paragrafe, despre care trebuie doar să fie de acord. Ceea ce este inacceptabil la Roma este tocmai ceea ce este fundamental și inițial, și nu numai aceste sau alte prevederi și teologi. Căci, în primul rând, Papalitatea este inacceptabilă... Trebuie să găsim principalul punct dureros în experiența romană. Se pare că poate fi dezlegat și arătat. Aici avem din nou în fața noastră o surpriză binecunoscută. În conștiința romană, sentimentul nu este pe deplin întărit și exprimat că Hristos, chiar și după înălțarea sa la ceruri, într-adevăr și direct, deși invizibil, rămâne și domnește în Biserica „istorică” și pământească. Parcă în Înălțare a plecat și a părăsit istoria, înainte de „parouzie”, înainte de întoarcere. Parcă istoria a fost abandonată. Ca și cum puțin s-ar fi schimbat în istorie. Acest lucru poate fi numit hiperistoricism. De aici și necesitatea și posibilitatea unei anumite înlocuiri a lui Hristos în istorie, ideea de „vicar”...”. Creștinismul roman sau latin nu este deloc unic. Și este imposibil să reducem toată

diversitatea și plinătatea vieții mistice și teologice din creștinismul roman la orice „idee”. Și în orice caz, Roma nu este epuizată de papism. Dar, în același timp, tocmai papismul este cel mai specific în sentimentul occidental al Bisericii.

kvi, în „bisericesc” occidental. Papismul mărturisește nesimțirea lui Hristos în istorie. Pe de altă parte, arată o exagerare a sensului carismelor ierarhice. Iată un fel de montanism canonic... În orice caz, „dogma Vaticanului” nu este doar o definiție și o formulă, ci și o mărturisire și mărturie mistică. Papismul nu este doar un fapt canonic, ci și unul mistic... Și de aceea nu este atât de importantă aici o infirmare canonică sau istorico-dogmatică, ci mai degrabă transformarea cea mai profundă a sentimentului însuși al Bisericii, o întoarcere la plinătatea viziunii logice a lui Hristos... Există o mare ambiguitate hristologică în experiența occidentală. Este legat de percepția generală a istoriei. Pentru evlavia occidentală în general, este caracteristică contemplarea lui Hristos în umilirea Sa evanghelică, în Ghetsimani, pe Golgota, în coroana de spini. Învierea, victoria asupra corupției și morții, nu se simte suficient. Însăși patima și moartea Mântuitorului este percepută prea istoric („naturalistic”) și, prin urmare, Înălțarea este percepută ca o cale de ieșire din empirism... Iată tema principală pentru „explicație” cu Roma... Și pentru Roma , calea reunificării este calea întoarcerii. - o întoarcere la origini... Aceasta ar trebui să fie, în primul rând, o transformare a conștiinței și experienței dogmatice. Și trebuie reexperimentate și regândite toate temele antice, temele epocii vechilor Sinoade Ecumenice, care la vremea lor nu au fost supraviețuite în Occident... În conceptul roman de unitate ecleziastică, nu numai cel canonic sau restrângerea legală a perspectivelor este infidelă și inacceptabilă. Mult mai importantă și mai periculoasă este insensibilitatea întregii seriozități a diviziunii și divergenței dintre Vest și Est. Un fel de insensibilitate mistică. De aici un astfel de primitivism și simplificare în planurile și proiectele unionale. Se poate spune: nu atât de multă exigență excesivă, ci tocmai excesul de nepretenție sau condescendență mistico-dogmatică este neadevărul Romei și a tacticii ei de unire... Tocmai problema reunificării creștine este cea care se transformă într-o problemă și sarcină a tacticii bisericești. sau diplomație, pedagogie pastorală sau „politică creștină” (cum a spus Vladimir Solovyov). În special, acest reproș se aplică pe deplin celor mai recente și moderne experimente ale „ritului oriental”. Există o auto-înșelare fatală aici. Sau, într-adevăr, ritul rămâne doar un rit - atunci nu are loc nicio „unire”, iar ritul în sine este deformat, se transformă sau degenerează într-un ceremonial, se stinge, devine lipsit de sens. Fie ritul este perceput în tot realismul său hieratic, dar atunci granițele sentimentului de sine occidental sau roman sunt inevitabil rupte. În ambele cazuri, conexiunea eșuează:

Se pare că, în realitate, Roma nu deține deloc „ritul oriental”. Acesta nu este deloc un „rit”, ci o realitate vie a unui alt creștinism non-roman... Mai multă consecvență și sensibilitate printre susținătorii latinizării simple. Acesta este un punct de vedere mai sobru... Despărțirea Occidentului și Orientului nu este în ritual și nu numai în jurisdicție, ci tocmai în credință și experiență.

4. Principala dificultate în învățătura despre Restaurarea creștină este dificultatea legată de limitele sau hotarele Bisericii. Aceasta este întreaga problemă a St. Ciprian al Cartaginei. Gândul de bază al Sfântului Ciprian poate fi exprimat astfel: aspectul canonic al Bisericii este, astfel, și harismatică, astfel încât orice „schismă” este prin urmare o cădere completă din Biserică. Există o plecare din acel pământ sfânt, din acel Oraș sfânt și sacru, unde bate izvorul sfânt, cheia apei sfinte, Iordanul mistic. Prin urmare, schismaticii au doar „apă nesfântă” pentru întinare, și nu pentru spălarea murdăriei. Imediat dincolo de limita canonică, începe o lume fără har, naturală... Concluziile practice ale Sfântului Ciprian nu au fost niciodată acceptate de Biserică, iar regulile Bisericii privind reunirea schismaticilor și ereticilor presupun în mod tacit că Duhul inspiră. fiii neascultării... Recunoașterea sacramentelor „schismatice” este imposibilă poate fi explicată printr-o „economia” — nu poate exista aici „pragmatism” ambiguu, nici „Ais Ob”... Totuși, în același timp, raționamentul Sf. Cyprian nu poate fi considerat respins. Desigur, premisele sale trebuie restrânse și clarificate. Dar însăși consistența gândirii rămâne netulburată. Și fericire. Augustin, în polemica cu donatiştii, nu a mers, în esenţă, atât de departe de Ciprian... De aceea există o tensiune nerezolvată între dogmă şi practică în acest caz — o tensiune, nu o contradicţie. Biserica mărturisește că sacramentele sunt celebrate chiar și în schisme și chiar printre eretici, chiar dacă nu pentru mântuire, după cum explică binecuvântarea. Augustin, dar sunt împlinite de Duhul Sfânt, care, prin urmare, chiar și în schismă rămâne să dea viață. Dar nu explică cum este posibil acest lucru. Nu este atât de misterios că există o speranță de mântuire „în afara Bisericii”, extra Ecclesiam, ci chiar acest fapt al rămânerii dătătoare de viață a Duhului unității în schismă. Aceasta este principala antinomie în doctrina Bisericii. Și nu este bine să interpretăm acest fapt antinomic și paradoxal în spiritul și înțelesul binecunoscutei „teorii a ramurilor bisericii”, Biserica-ramură-teorie. Aceasta ar fi o extrapolare complet ilegitimă. „Teoria ramurilor bisericești” imaginează prea optimist și cu succes schisma lumii creștine.

Nu există „ramuri” egale. Ar fi mai corect să spunem: ramurile bolnave nu se usucă imediat. Acesta este principalul fapt. Izolarea canonică, pierderea „catolicității”, adică integritatea catolică, estomparea și întunecarea conștiinței dogmatice, chiar și eroarea totală — toate aceste neadevăruri și greșeli umane nu opresc sau blochează încă circulația Spiritului. Totuși, acesta nu mai este un fapt al canonului și nu poate fi luat în considerare pentru construirea unei scheme „normale” a Bisericii. Acesta este un fapt de excludere super-canonică, încă necunoscut în istorie. Homiakov a spus-o cel mai bine. „Deoarece Biserica pământească și vizibilă nu este încă plinătatea și desăvârșirea întregii Biserici, pe care Domnul a numit-o să se înfățișeze la judecata finală a întregii creații, ea creează și cunoaște numai în limitele ei, fără a judeca restul omenirii (după cuvintele Apostolului Pavel către Corinteni) și doar recunoscând ca excomunicați, adică neaparținând ei, pe cei care sunt ei înșiși excomunicați de la ea. Restul omenirii, fie străină de Biserică, fie legată de Ea prin legături pe care Dumnezeu nu s-a învrednicit să-i deschidă, Ea o lasă la judecata zilei mari” (Biserica este Una, § d). Da, există legături de neînțelegere, nedespărțite prin retragere și

schismă... Dar este cu atât mai puțin potrivit să ne liniștim și să ne mângâiem în această legătură de neînțeles, să neglijăm acest dar milostiv al unității. Dar trebuie să ne străduim să realizăm, să descoperim și să împlinim această unitate în plinătatea Bisericii, triumfătoare în Duh și adevăr atât pe pământ, cât și în dovezi istorice... Din acest punct de vedere, orice „cauză comună” reală este mai importantă decât chiar și punerea directă a chestiunii reunificării. Căci ceea ce este cel mai important este însăși realitatea unității și fidelității, chiar dacă într-un mod mic... În acest sens, cooperarea și reciprocitatea savantă și teologică este, fără îndoială, o adevărată „unională”. „acționează, întrucât solidaritatea se realizează, fie și numai în lupta pentru adevărul lui Hristos... Întrebare despre reunificarea tuturor, este mai oportun să o ridicăm tocmai ca o chestiune de adevăr – să cauți Adevărul, și nu va eliberați, dar și uniți, căci Adevărul este unul și este unitate... Pentru reunificare, totul în creștinismul empiric trebuie să se schimbe – să spunem altfel: să fie transformat. Reunificarea nu poate fi gândită ca unificarea realităților empirice actuale. Iar în conceptul de alăturare, există încă mai multă precizie și claritate decât în conceptul de simplă co-unire. Aici rămâne neclar: cine se leagă. Iar legătura este gândită cu Adevărul... Reîntregirea este posibilă numai în Duh și putere, în inspirație și sfințenie. Prin urmare, este puțin probabil să vină la el la conferințe teologice, la congresele ierarhilor, cu greu la Lausanne și nu la Stockholm.... Și dacă te reunești

destinat să aibă loc în istorie, atunci în orice caz va fi deja în amurgul eshatologic și în ajunul Parusiei. Căci aceasta va fi deja o pregustare și o anticipare a destinelor din altă lume... Aici multe sunt neclare și devin clare pentru toată lumea în priveghere și încercarea sa cu rugăciune... Acest lucru nu slăbește hotărârea poruncii; „Așadar, să ieșim la El, dincolo de tabără, purtând ocara Lui. Căci nu avem aici o cetate trainică, ci pe cea care va veni o căutăm” (Evr. XIII. 13).

ianuarie 1933.

Preotul George Florovsky.

Imp. de Navarre; 5, rue de* Gobelins, Paris (HIP)